أنوار الأصول

الجزء الأول

بسم الله الرحمن الرحیم

انوار الأصول

كاتب:

آیت الله العظمی ناصرمکارم شیرازی (دام ظله)

نشرت فی الطباعة:

نسل جوان

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

انوار الأصول

اشارهٔ

سرشناسه : مکارم شیرازی ناصر، ۱۳۰۵ – عنوان و نام پدیدآور : انوار الاصول تقریرا لابحاث شیخنا الاستاذ سماحه آیه‌الله العظمی الشیخ ناصر مکارم الشیرازی دام ظله / احمد القدسی مشخصات نشر : [قم نسل جوان ۱۴۱۴ق = – ۱۳۷۳. شابک : ۳۸۰۰ریال (ج ۱) بهای‌هرجلدمتفاوت ؛ ۱۵۰۰۰ ریال هرجلد (ج.۱و۲) یادداشت : ج ۳. چاپ اول ۱۴۱۶ق = ۱۳۷۵ یادداشت : ج ۱، ۲ (چاپ دوم ۱۳۷۶). یادداشت : ج. ۱، ۲ (چاپ سوم ۱۴۲۰ق = ۱۳۷۸). یادداشت : ج ۱، ۲ (چاپ ۱۴۲۰ق = ۱۳۷۸). یادداشت : ج ۳ (چاپ دوم ۱۴۲۰ق =۱۳۷۸). یادداشت : چاپ اول ۱۳۷۳؛ بهار هر جلد متفاوت یادداشت : کتابنامه به‌صورت زیرنویس مندرجات : ج ۱. مباحث الالفاظ" الی آخر النواهی .-- ج ۲. مباحث المفاهیم الی نهایه الامارات .-- ج ۳. الاصول العملیه – التعادل و التراجیع الاجتهاد و التقلید .-- موضوع : اصول فقه شیعه شناسه افزوده : امیرقدسی احمد رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸/م۷الف۸ ۱۳۷۳ رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲ شماره کتابشناسی ملی : م۷۵–۷۰۱۸

الجزء الأول

كلمهٔ المقرّر

الحمد للّه، الذی هدانا لمعرفته، وخصّنا بولایته، ووفّقنا لطاعته، والصّلاهٔ والسلام علی رسوله الذی منّ اللّه به علی المؤمنین یتلوا علیهم آیاته ویزکّیهم ویعلّمهم الکتاب والحکمهٔ، ویضع عنهم إصرهم والأغلال التی کانت علیهم. وعلی أهل بیته، الذین أذهب اللّه عنهم الرجس وطهّرهم تطهیراً، والذین بذلوا أنفسهم فی مرضاته، وصبروا علی ما أصابهم فی جنبه، وجاهدوا فی اللّه حقّ جهاده، حتّی أعلنوا دعوته، وبیّنوا فرائضه، ونشروا شرائع أحکامه، وفقّهوا فی الدین العلماء من شیعتهم، وعلّموهم الکتاب والسنّهٔ، وألقوا إلیهم الاصول، وفوّضوا إلیهم التفریع. وصلوات اللّه تعالی ورحمته ومغفرته، واستغفار رسوله وملائکته علی أصحابهم وتلامذتهم المقتصّین آثارهم، والسالکین سبیلهم، والمهتدین بهداهم الذین حملوا مشعل الهدایهٔ فی حالک الأزمنهٔ الدامیّهٔ من تاریخ التشیّع، ورفعوا لواء الدین فی ظروف عصیبهٔ وأجواء قاسیهٔ، وأکرمهم اللّه تعالی بأن جعل مدادهم أفضل من دماء الشهداء، فسقَوْا بأمطار أقلامهم شجرهٔ الدین وأبقوها طریّهٔ مثمرهٔ، وحرسوا حصون الاجتهاد والفقاههٔ. ونحمد اللّه تعالی أن وفّقنا للانتفاع من موائد فیضهم، والاقتطاف من سنابل بَیْدرهم، واصطفانا من الوف مؤلّفهٔ من الخلق، فعرّفنا علماء هذا الجیل وهم: ۱- الرجال النبلاء أغصان شجرهٔ الحوزات العلمیّهٔ الإسلامیّهٔ الطیّبهٔ، التی أصلها ثابت، وفرعها فی السماء، تُؤتی اکلها کلّ حین بإذن ربّها. ۲- خبراء الدین، غیر المتهرّبین من قبول المسؤولیّهٔ، الذین لم یستوحشوا فی طریق إعلاء کلمهٔ الحقّ طیلهٔ تاریخ حیاتهم من سُخریهٔ طالبی الدنیا الدنیّهٔ، وضغط الطواغیت الجبابرهٔ، وتکفیر المتحجّرین المتنسّکین، بل تحرکوا فی طریق إبلاغ حقائق الدین ونشر انوار الأصول، ج۱، ص: ۸ المعارف العالیهٔ لأهل البیت علیهم السلام بجهد وجهاد، وصبر وسداد، واستقاموا علی طریق حفظ القیم الدینیّهٔ المتکاملهٔ، والدفاع عن نوامیس هذه المدرسهٔ، وموازین الشریعهٔ المحمّدیّهٔ بأفکارهم وأقلامهم وأقوالهم. ۳- الفقهاء الملتزمون، الذین حرسوا ثُغور العقیدهٔ بوعی وذکاء، وجاهدوا فی إبطال تحریف المبطلین، ونفی انحراف الغالین بید بیضاء من البرهان والفرقان. ۴- المتفکّرون، الذین لم یکتفوا بإکتساب العلوم السائدهٔ فی الحوزات العلمیّهٔ، بل انتهلوا أیضاً- عن وعی واسع، وفکر حیّ متحرّک- من ینابیع العلوم الاخری القدیمهٔ أو الجدیدهٔ، ولم یغفلوا بالاشتغال بزاویهٔ خاصّهٔ وبُعد خاصّ من الدین عن سائر أبعاده وزوایاه. ۵- المصلحون المتنوّرون، الذین انتفضوا کعَیْنٍ صافیهٔ فی صحراء إعصار الطواغیت المقْفَرهٔ، ورفدوا أحرار ذلک اللیل المظلم بالأمن والرجاء. ۶- الموقنون القائمون بالقسط،

الـذين يرون إيجاد مجتمع دينى وتشـكيل نظام حكم إلهى فى الدرجـة الاولى من واجبات العلماء الملتزمين، و امنيّتهم المقدّسة تحقّق الأحكام الناصـعة، والمعارف الراقيـة للإسـلام على أرض الواقع ويموج فى قلوبهم نور الأمل بالمسـتقبل الباهر الزاهر حول مصـير الامّة الإسلاميّة. ۷- المحقّقون الـذين لم يعيشوا قلّة الهمّـة ووهن العزيمـة، ولم يدفنوا فى غبار التسامح والتساهل. ۸- المتتبّعون المتبحّرون، الـذى يعـدّون من طالبى الأسـرار الإلهيّـة والرموز القرآنيّـة، والـذين تصـدّوا لإشـباع الحاجات المعنويّة الدينيّة فى المجتمع الاسـلامى، ويتحمّلون مسؤوليّة اسـتنباط الأحكام، وتبيين الثقافة الدينيّة فى مجمع الحوزات الإسلاميّة بحيث أدّى حضورهم المستمر (واستعدادهم للمراجعـات الدينيّـة والجواب عن كلّ مسألـة عرضت عليهم) أن يصـبحوا علماء ربّانيين وفقهاء متمرّسـين كاملًا عبقريّاً. ۹- المتنزّهون، الـذين لا ينظرون إلى المقامات الاعتباريّـة والمناصب الحوزويّـة إلّامن جهـة أنّها أداة لخدمة الدين والمذهب، ولا يشترون تلك القيم المعنويّـة، والمقامات الاخرويّة، والدرجات والاجور الموعودة لأصـحاب الخدمات القلمية والبيانيّة، بحُطام الدنيا ومتاعها القليل الزائل. انوار الأصول، ج۱، ص: ۹ ۱۰- وأخيراً: النجوم الزاهرة لسـماء الفقاهة، الذين صاغوا من أنفسـهم رجالًا محنّكين لابتعادهم عن الكسل والعُزلـة، ومعرفتهم بالزمان ومقتضـياته، مع نضوج الفكر وحسن السـليقة واسـتقامتها، والدقّة والنظم الإبداع فى العمل مع أهداف ساميّة عالية وشعور عقلائى رائق فى البيان والكتابة، وهمّة عالية وعزم راسخ إلهى، ونفس أبيّة قويّة، وحركة دائبة وجدّ مستمر (وكأنّ أحدهم بعد مضـىّ ستّين أو سـبعين سـنة من عمره المبارك، يعمل ويسـعى سعى عدّة أفراد من الطلّاب المجدّين). إلهى: يامن هو المبدأ لهذه المكارم الكاملـة الجميلة: نسألك أن تعطينا يقظة وانشـراح صدر، حتّى لا يحجبنا بعض ما نراه نقصاً فيهم عن مشاهدة أنوار حكمتهم، ولاـ يحرمنـا بعض عثراتهم- التى لاـ يخلو غير المعصوم منهـا- من كوثر معارفهم البالغـة، فانّه لا حكيم إلّاذو عثرة «۱». كما انّا نسألك يامالـك القلوب والأبصـار: أن تهب لنـا وفـاءً وتأدّبـاً، حتّى لاـ نطلق عليهم لسانـاً هم صـيّروه ناطقاً، وقلماً وبياناً هم علّموه البلاغـة «۲». والحقير الفاقـد لأيّـة بضاعـة يحمدك بكلّ وجوده وأعماق قلبه على أن وفّقته لتقرير حلقة (الدورة الرابعة لخارج الاصول) من حلقات درس استاذٍ هو بنفسه غُصن من هذه الشجرة الطيّبة، ونجم من هذه المنظومة المضيئة. فأرجو اللَّه سبحانه أن لا يمنعنا حجاب المعاصرة عن مشاهـدة هـذه الوجوه المشـرقة، ومفاخر المدرسـة الجعفريّـة، فنـدرك مكانة هذه النجوم المضـيئة ومقاماتهم بعد رحيلهم عن دنيا المعرفة والحكمة، وأفولهم عن سماء العلم والهداية.

ما الذى دعانى إلى هذا ...؟

إنّ سـبب اختيارى درس الاسـتاذ (دام ظلّه) أنّى بعـد ما سـمعت عزمه على الشـروع بالدورة انوار الأصول، ج۱، ص: ۱۰ الرابعة لخارج الاـصول، اسـتخرت اللَّه بكتابه الكريم فجاءت هـذه الآيـة: «وَقَالُوا الْحَمْـدُ للَّهِ الَّذِى أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَـكُورٌ» «۱» فتفأّلت بـالخير، وحضـرت فى محضـره الشـريف فوجـدت صـدق التفأّل، فكان درسه مـذهباً للحَزَن وحالّاً للعُقَـد، وذلك لتوفّر بعض الشـرائط والخصوصـيّات فيه: منها: تحرّر فكرى وأصالـة فى مجال البحث والنقـد: بحيث يشاهد بوضوح عدم انجذاب عقربة الفكر إلى مدرسـة خاصّـة من المـدارس الموجودة فى محافل دروس مرحلـة الخارج. والإنصاف أنّ هـذه الدرجة من الحرّية والاعتماد على النفس يلعب دوراً أساسـيّاً فى تربيـة التلميذ، وتكوين شخصـيته العمليّة، وقوّة اعتماده على نفسه فى البحث والدراسة بعد ما أراد بخروجه من مرحلة السـطح إلى مرحلـة الخارج أن يقوم على قدميه، وأن يُخرج نفسه من هيمنة أفكار الأعاظم وسـطوتها مع احترامها والاهتمام بها. ومنها: السـعى أن يعطى البحث- حـدّ الإمكـان- إتّجاهاً موضوعيّاً عمليّاً، ويخرجه من إطار الافتراضات المدرسـيّة، ولعلّ هـذا ممّا يلاحظ فى مدرسـة الشّـيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فى رسائله، وممّا يتميّز به مشـربه الاصولى ومنهجه عن منهـج المحقّق الخراسانى رحمه الله فى كفايته إلى درجـة كبيرة. فشاهدت فى كثير من المباحث عدم الاكتفاء ببيان كليّات المسألة، وتركها فى دائرة الفرض والتصوّر، بل يستعرض أيضاً ما يعتمد عليه الفقيه فى مقام العمل والاستنباط فى الأبواب المختلفة من الفقه (من الاستظهارات العرفيّة، والارتكازات العقلائيّـة، ومـا يسـتظهر من روايات أهل بيت الوحى عليهم السـلام وما فهم منها أصـحابنا الإماميّـة (رضوان اللَّه عليهم) بحسن سـليقة،

واستقامة فكر ... إلى أن تصل المسألة إلى موضع من التنقيح والاطمئنان. ومنها: سلاسة البيان وسهولته، ممّا يخرج موضوع البحث من التعقيد المحيّر للفكر والعمق المتوهّم والابّهة الخياليجة المخيّبة لأمل التلميذ فى حركته العمليّة. بل إنّ سهولة بيانه (دام ظلّه) قد تصل إلى حدّ توجب تردّد التلميذ فى بدء الأمر، فيحتمل أو يظنّ أنّ للمسألة المطروحة عمقاً آخر، وأنّه لم يؤدّ حقّها. انوار الأصول، ج ١، ص: ١١ والحقير الفاقد للبضاعة- الذى وقع من هذه الجهة فى تردّد ووسواس فى بادىء الأمر- كان يسعى فى دراسة المسألة قبل الدرس وبعده، ويعمّق النظر فى جوانبها وبمعونة أصدقائه فى المباحثة، فكان- بعد فحص كثير وتأمّل بالغ- ينتهى فى كثير من الموارد إلى أنّ الحقّ فى المسألة هو ما أفاده الاستاذ (دام ظلّه) بتبسّط فى الحديث ومن دون عبارات مغلقة وتعبيرات معقّدة، وما فهمه بذوقه السليم وفكره الثاقب. ومن الواضح أنّ ما يلعب دوراً هامّياً أوّليّاً فى سلاسة البيان إنّما هو كيفية الورود فى المسألة والخروج عنها، والتحليل الصحيح لموضوع البحث، وتشقيق الموضوع الكلّى العامّ وتفكيكه وتجزئته إلى موضوعات فرعيّة خاصّة، وبالجملة إبراز الموضوعات المتشابهة الخارجة عن محلّ البحث، والإرائة الدقيقة لمحلّ النزاع، والإنصاف أنّ للُاستاذ (دام ظلّه) فى هذا المجال تضلّعاً خاصّاً. ومن الطريف أنّ الاستاذ (دام ظلّه) يلقى افاضاته ويؤدّى كلماته بقوّة ونشاط، وطراوة ونضارة، تجعل محفل درسه ناشطاً وطريّاً بحيث لا يحسّ أحد بصعوبة وكدورة، ولا يرى نفسه متأخّراً ومتخلّفاً عن القافلة، بل أن كلّ شخص يشعر فى نفسه فى مسرح البحث، راجياً لفهمه، ومطمئناً بإدراكه للمسألة. هذا- وقد تذكّرت بعدُ ما كتبه السيّد الحكيم رحمه الله صاحب المستمسك فى هامش تقريرات الاستاذ (دام ظلّه) لبحثه رحمه الله قبل أربعين سنة، حيث قال: «... فوجدته متقناً غاية الاتقان، ببيان رائق، واسلوب فائق يدلّ على نضوج فى الفكر، وتوقّد فى القريحة، واعتدال فى السليقة ...» فوجدته وافياً لما هو مرادى، والحمد للّه. وأخيراً: ينبغى أن اشير إلى أنّ من توفيق اللّه تعالى عرض جميع مباحث هذا التقرير- حرفاً بحرف، وسطراً بسطر، من البدو إلى الختم- على الاستاذ (دام ظلّه) وقراءتها له فى طيلة الدورة، ولذلك يشاهد بعض الاختلاف- منهجاً ومحتوى- بين مباحث الكتاب وما أفاده (دام ظلّه) فى مجلس المحاضرة، فقد يتبدّل نظره الشريف حين القراءة على مستوى المنهج أو المحتوى، أو يخطر ببالى القاصر إشكال أو إضافة نكتة أو رأى، أو حذفهما، فيقابلنى الاستاذ غالباً- مع انشراح صدر وكرامة بالغة- بالتأييد أو إيراده تحت عنوان: «إن قلت» ثمّ الجواب انوار الأصول، ج ١، ص: ١٢ عنه، أو- على الأقلّ- بإشارة إليه تحت عنوان «اللهمّ إلّاأن يقال» أو «فتأمّل» ونظيرهما. فليكن الإخوان الكرام الذين كانوا يحضرون درس الاستاذ (دام ظلّه) على ذكر من هذا. وختاماً: أهدى هذا الجهد المتواضع إلى كلّ من له علىّ حقّ التعليم أو الهداية، سواء من علّمنى فى عنفوان شبابى المفاهيم الدينيّة وولاية أهل بيت العصمة، سيّما معرفة ذلك العزيز المستور الغائب عن الأبصار، الحاضر فى القلوب والأفكار (عج) فسقانى شراب محبّته، وأنفذ فى قلبى شوق خدمته، فهيّأ لى قبل الورود إلى الحوزة العمليّة، الظروف الروحيّة والفكريّة للدخول فيها. أم كان من الأساتذة الكرام الذين صقلوا شخصيتى الخُلقيّة والعمليّة، فوطّأوا لى ظروف هذا التقرير ومقوّماته. فأسأل العزيز القادر المتعال أن يعطيهم خير الدنيا والآخرة، ويجعل حياتهم زاخرة بالعطاء مثمرة بالخير ومحيى للدين، ويهب لهم مرافقة الأنبياء عند مليك مقتدر. وأسأله أن يتقبّله منّى بقبول حسن، ويجعله ذُخراً خالصاً لآخرتى، فانّه بادىء برّى وتربيتى، وخير ناصر ومعين، وله الحمد فى كلّ حين. أحمد القدسى قم المقدّسة- رمضان ١۴١۴ هجرية- اسفند ١٣٧٢ شمسية انوار الأصول، ج ١، ص: ١٣ المدخل علم الاصول كما ينبغى انوار الأصول، ج ١، ص: ١۵

علم الاصول كما ينبغى

(١) تاريخ علم الاصول وتطوّره فى سطور:

المعروف أنّ أوّل ما دوّن علم الاصول هو رسالة دوّنها الشّيخ المفيد رحمه الله وأوردها المحقّق الكراجكى رحمه الله فى كنز فوائده «١»، ولكن من الواضح أنّ هذا لا يعنى أنّ هذا المحقّق رحمه الله هو المبتكر لهذا الفنّ، بل إنّ الفكر الاصولى وقد وضِعت دعائمه

وانعقدت نطفته منذ عصر الأئمّة عليهم السلام بل منذ عصر النبى صلى الله عليه و آله، ذلك العصر الذى شهد ظهور الفقه، وتحرك فيه فقهاء الامّة ليسترفدوا من الكتاب والسنّة- بل إجماع المسلمين ودليل العقل أحياناً- لاستنباط الأحكام الالهيّة فإحتاجوا إلى معرفة أدلّة الأحكام الفقهيّة والمنابع الأصلية لها والإحاطة الدقيقة بمنابعها الأساسيّة وحدودها وخصوصيّاتها على أحسن وجه، حيث كانت أحكام الدِّين وما يحتاج إليه المكلّفون مبثوثة فى الكتاب والسنّة، ولا بدّ للعلماء وأصحاب الحديث وغيرهم من رسم خطوط عامّة لكشفها واستنباطها عن أدلّتها، فكان اللازم معرفة هذه الأدلّة التى يستكشف منها أحكام الشرع وكيفية الاستدلال بها عليها. لكن لا إشكال فى أنّ علم الاصول كان فى تلك العصور مجرّد قواعد بسيطة جدّاً، متفرّقة غير مدوّنة فى كتاب خاصّ، مأخوذة من كتاب اللّه وسنّة النبى وأئمة الهدى عليهم السلام وعُرف العقلاء، ويلقيها العلماء فى كلّ زمان إلى تلامذتهم، فقد صرّح أئمّة أهل البيت عليهم السلام بأنّ «علينا إلقاء الاصول وعليكم التفريع» «۲» . وقال الإمام الباقر عليه السلام لأبان بن تغلب: «اجلس فى مسجد انوار الأصول، ج۱، ص: ۱۶ المدينة وافتِ الناس فإنّى احبّ أن يرى فى شيعتى مثلك» «۱». فمن المقطوع أنّهم منذ العصر الأوّل كانوا يفتون بمقتضى ظواهر النصوص فيستندون إلى حجّية الظواهر بعنوان أصل قطعى، ويعتمدون فى الرّوايات على أقوال الثقات (حجّية قول الثقة) ويعالجون تعارض العامّ والخاصّ، والمطلق والمقيّد، من طريق التخصيص والتقييد، ويعملون بالمفاهيم كمفهوم الشرط والغاية، وحين وقوع التعارض بين الظاهر والأظهر يقدّمون الثانى على الأوّل، ويقدّمون الدليل القطعى على الظنّى و ... إلى غير ذلك من أشباهه. هذا، ولكن كلّما اتّسع نطاق علم الفقه وظهرت فيه فروع مستحدثة اتّسع بموازاته نطاق علم الاصول إلى يومنا هذا، حتّى صار من أوسع العلوم وأعقدها، مملوّاً من دقائق عقليّة ونقليّة، وهكذا يتّسع يوماً بعد يوم. ومن الطريف جدّاً أنّ علم اصول الفقه- كالفقه نفسه- عند أتباع أهل بيت عليهم السلام الوحى أكثر توسّعاً من اصول أهل السنّة إلى درجة كبيرة، ودليله واضح، حيث إنّ فقهاءهم قد سدّوا باب الاجتهاد على أنفسهم وعدّوا الفقهاء الأربعة (أئمّة المذاهب الأربعة) خاتمى المجتهدين والمستنبطين فمالت مسألة الاستنباط إلى الركود والجمود وتوقّف بالطبع قرين علم الفقه وشقيقه (علم الاصول) عن النموّ والحركة، ولكن أتباع أهل بيت العصمة- مضافاً إلى تأكيدهم على فتح باب الاجتهاد- أفتوا بإتّفاق الآراء بحرمة التقليد الابتدائى عن الميّت، ولأجل ذلك لا يزال وفى كلّ عصر طائفة من علمائهم يلزمون أنفسهم بعنوان الواجب الكفائى على استنباط الأحكام الفقهيّة من منابعها الإسلاميّة وأدلّتها المعتبرة، ويقدّمونها إلى المجتمع الاسلامى، ويضعونها فى متناول أيدى المسلمين، وهذا الاعتقاد- مضافاً إلى جعله مصباح الفقه أكثر إضاءة وإشراقاً ممّا كان سابقاً- أوجب إزدهار علم الاصول ونموّه يوماً بعد يوم إلى حدّ تعدّ الكتب الاصوليّة المدوّنة فى سائر الفِرق الإسلاميّة بالنسبة إلى ما دوّنه علماء الشيعة كتباً إعداديّة وبدائيّة جدّاً، بل لا يمكن الإحاطة بكنه الاصول لدى الشيعة إلّاعند فحول و خبراء من أساطين الفنّ طيلة سنين متمادية.

(۲) المشكلة المهمّة فى اصول الفقه:

ولكن علم الاصول رغم هذا التوسّع والدقّة والظرافة فى طرح المسائل- مضافاً إلى التعمق التوغّل فى استكناه الحقائق- مازال بفتقد للنظام اللازم اللائق فى كيفيّة الورود والخروج فى المسألة ومنهج عرض المباحث. ومن جانب آخر: فإنّ الكثير من مسائله لم توضع موضعها الأصلى المناسب، الأمر الذى يثير مشكلة جديدة على مستوى تحرير محلّ النزاع فى المسألة والاستدلال عليها. ومن جانب ثالث: هناك بعض النواقص والتفريعات الزائدة فى هذا العلم الشريف كانت مطروحة فى سالف الزمان، ممّا يُلزم المحقّقين الكرام فى الحوزات العمليّة بذل الجهد لرفعها وإصلاحها، فكأنّ الغواصّين فى هذا البحر (أعلى اللّه مقامهم الشريف) على رغم احاطتهم بمسائل هذا العلم وإعمال الدقّة والسعى الوافر فى تنقيحها كانوا- لشدّة اهتمامهم بالاصول- يطرحون فى علم الاصول كلّ مسألة مهمّةٍ مرتبطة بالفقه والاستنباط بنوع من الارتباط ولم يبحث عنها فى موضعها المناسب، والذى أثار هذه المشكلة وشدّدها هو التنوّع البالغ والتفريع العجيب للمسائل الاصوليّة، واختلاف مبادئها العقليّة واصولها النقليّة. ولكن هؤلاء الأعاظم- تغمّدهم اللّه تعالى فى رحمته وعناياته،

وجزاهم اللّه عن الإسلام وأهله خير الجزاء- قد حرّموا علينا التقليد فى طلب الحقائق العمليّة، وأوصونا بأشدّ الجهاد وأوفر السعى لتفعيل هذا العلم وتطويره، ولذا نستمدّ من المولى سبحانه ونعمل على البحث عمّا فى مسائل هذا العلم كما يظهر فى رأينا القاصر.

(۳) رسم كلّى لأبحاث علم الاصول:

اشارة

المشهور فى تعريف علم الاصول أنّه: «العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة»، وأنّ موضوعه «الأدلّة الأربعة». وفى قول آخر: «ما هو الحجّة فى الفقه» مطلقاً سواء كان من الأدلّة الأربعة أو غيرها. إذن، البحث عن حجّية الأدلّة الأربعة ونحوها بحث فى المسائل الأصليّة لعلم الاصول، كما أنّ البحث عن حجّية ظواهر الألفاظ وحجّية قول اللغوى أيضاً بحث من هذا القبيل، فإنّ جميعها تقع فى طريق الاستنباط، أى تكون كبرى فى القياس الذى ينتج حكماً من أحكام الشرع. نعم، لا يخفى أنّه قد تقع فى كبرى القياس عدّة مسائل اصوليّة معاً، كمسألة حجّية انوار الأصول، ج۱، ص: ۱۸ الخبر الواحد وحجّية الظواهر ومرجّحات باب التعارض، فيمكن وقوعها معاً كبرى قياس يُستنبط منه حكمٌ واحد كوجوب صلاة الجمعة مثلًا. وعلى هذا الأساس تخرج كثير من المسائل الموجودة فى علم الاصول من المسائل الأصلية لهذا العلم وتلحق بالمبادىء. كما أنّ كثيراً من المباحث المطروحة فى باب الألفاظ ليست من المباحث اللّفظيّة، ولا بدّ فيها من تغيير وتبديل. ومن جانب آخر، لا شكّ فى عدم ترتّب ثمرة على بعض المسائل الاصوليّة، فلابدّ من حذفها من علم الاصول، وبالعكس توجد فيه نقائص لا بدّ من رفعها بإضافة مباحث كفيلة بذلك والانتهاء بعلم الاصول إلى كماله المطلوب. إذن، يمكن تلخيص مشاكل علم الاصول فى عدّة أمور: ۱- وجود مسائل تُعدّ فى الواقع من مبادىء علم الاصول، ولكنّها امتزجت مع المسائل الأصلية، فلابدّ من تفكيكها وطرح كلّ واحدة منهما فى موضعها الحقيقى المناسب. ۲- عدم وجود بعض المسائل التى كانت مطروحة فى كتب السابقين ولا نجدها الآن فى علم الاصول. ۳- توسّع بعض المسائل نظير مبحث الانسداد توسّعاً يوجب تضييع عدّة شهور من أوقات طلّاب هذا العلم. ۴- عدم طرح كثير من المسائل فى موضعها اللائق المناسب. ۵- وجود القواعد الفقهيّة التى لا بدّ من طرحها فى علم على حدة، ولكن قلّة العناية بعلم القواعد الفقهيّة أوجب طرح عدّة من مباحثه فى علم الاصول، وعدّة اخرى فى علم الفقه فى عرض المسائل الفقهيّة، وهناك عدّة ثالثة بقيت بعدُ فى بقعة النسيان. فمن موارد المشكلة الاولى مباحث الأوامر والنواهى (معنى الأمر ومعنى النهى من حيث المادّة والصيغة وسائر خصوصيّاتهما) وكذلك مباحث العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد ومباحث المفاهيم والمشتقّ والصحيح والأعمّ والحقيقة الشرعيّة، لأنّ جميعها تنقّح صغريات أصالة الظهور. وبعبارة اخرى: حجّية ظواهر الألفاظ تكون من المسائل الاصوليّة التى تقع فى طريق استنباط الأحكام الفقهيّة، وبدونها لا يمكن الاستفادة من أىّ دليل لفظى، ولكن البحث فى أنّ انوار الأصول، ج۱، ص: ۱۹ ظاهر اللفظ الفلانى هل هو الوجوب أو الاستحباب أو الحرمة أو الكراهة؟ وهل هو عامّ أو خاصّ؟ وهل يكون له المفهوم أو لا؟ و ... كلّ ذلك بيان لموضوعات قاعدة أصالة الظهور وصغرياتها، ولا موضع لها فى مسائل الاصول. كما أنّ حجّية قول الثقة تعدّ من مباحث الاصول، وأمّا مسألة أنّ زرارة أو محمّد بن مسلم هل هو من الثقات أو لا أو أنّ أصحاب الإجماع مَن هم؟ فليست منها قطعاً واتّفاقاً. وعلى هذا يكون جميع المباحث السابقة خارجة عن عداد مسائل علم الاصول وداخلة فى مبادئها، ولكن حيث إنّ علم اللّغة أو العلوم الأدبيّة لم تبحث هذه الامور كما هو حقّها، لذا اضطرّ علماء الاصول إلى بحثها بعنوان مقدّمات لمسائل علم الاصول. هذا، مضافاً إلى أنّا نشاهد مباحث فى هذا العلم تُعدّ فى الواقع مقدّمة لهذه المقدّمات، وتكون فى الحقيقة من قبيل مبادى المبادىء لعلم الاصول، نظير مباحث الوضع والمعانى الحرفيّة وعلائم الحقيقة والمجاز ونظائرها، فهى فى الواقع مقدّمة لمقدّمات علم الاصول. وأمّا المورد الثانى- أىّ المسائل التى ينبغى وجودها فى علم الاصول، بل كانت مذكورة فى كتب الماضين ولكن لا أثر لها فى علم الاصول فعلًا- فهى كثيرة، كحجّية نفس الإجماع

بأقسامه (لا حجّية الإجماع المنقول فقط) وحجّية أنواع السِيَر من سيرة المسلمين وسيرة الفقهاء ونحوهما من سائر أقسامها، والمباحث المرتبطة بالأدلّة العقليّة (حجّية دليل العقل) ومسائل الحُسن والقُبح العقليّين ووجود الملازمة بين العقل والشرع، وهكذا عدم حجّية الاستحسان والظنّ القياسي وسدّ الذرائع والمصالح المرسلة والاجتهاد الظنّي بمعناه الأخصّ وأشباهها التي هي ثابتة عند علماء أهل السنّة، وهكذا المباحث المرتبطة بالخبر المتواتر والخبر المستفيض، ونحوها. أمّا المباحث الزائدة التي لا حاجة إليها في هذا العصر فقد مرّ بعض نماذجها (وهو مبحث الانسداد). وأمّا المباحث التي لا بدّ من إيرادها في الاصول ولكن في موضعها المناسب فمن قبيل كثير من المباحث التي تعدّ في يومنا هذا من مباحث الألفاظ ولكنّها ليست منها قطعاً كمباحث مقدّمة الواجب، واجتماع الأمر والنهي، ودلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضدّه، ومبحث الترتّب، ودلالة النهي في العبادات والمعاملات على الفساد أو عدمه، ومباحث الإجزاء، فإنّ جميع هذه المسائل من المباحث العقليّة التي لا بدّ من إدخالها تحت عنوان انوار الأصول، ج١، ص: ٢٠ «الملازمات الحكمية» في ذيل دليل من الأدلّة الأربعة وهو دليل العقل، لأنّ وجوب ذي المقدّمة مثلًا بأيّ طريق ثبت- سواء ثبت من خلال دليل لفظي أم لا- قابل للبحث عن أنّه هل يكون ملازماً لوجوب مقدّمته أو لا؟ وهكذا الأمر والنهي- سواء ثبتا بدليل لفظي أو عقلي أو الإجماع- يدخل في مبحث اجتماع الأمر والنهي وإمكانه واستحالته، وجميع مسائل الضدّ والترتّب والإجزاء أيضاً من هذا القبيل. ومن المعلوم أنّ تغيير البحث من ناحية الموضع يوجب تغيير شكل البحث أيضاً، فلا يتمسّك أحد بذيل استدلالات من قبيل أنّ وجوب ذي المقدّمة لا يدلّ على وجوب المقدّمة بإحدى الدلالات الثلاث، أو أنّ النهي لا يدلّ على الفساد بإحدى الدلالات الثلاث، فما ذكره بعض أعلام المعاصرين من أنّ هذا التبديل المكاني لا يوجب تغيير ماهية البحث وجوهره قابل للمناقشة، حيث إنّه من المعلوم حينئذ تغيير كيفية الاستدلالات أيضاً، فإنّ البحث اللّفظي يطلب دلائل معينة، والبحث العقلي يطلب دلائل اخرى. وأمّا ما يكون من سنخ القواعد الفقهيّة لا اصول الفقه «١» ولا الفقه نفسه فحيث إنّه لم يدوّن لها سابقاً علمٌ على حدة دخلت عدّة منها في الاصول (كقاعدتي الفراغ والتجاوز وقاعدة اليد ولا ضرر والقرعة) وعدّة اخرى منها في علم الفقه (نظير قاعدة ما يضمن وما لا يضمن وقواعد اخرى من هذا القبيل) وعدّة ثالثة منها المظنون عندي أنّها غير معنونة في ما نعرفه من الكتب الفقهيّة والاصوليّة بل استند الفقهاء إليها في تضاعيف المباحث الفقهيّة من دون تعرّض لشرح أدلّتها وشرائطها «٢». فتلخّص من جميع ما ذكرنا: أنّه لا بدّ من فذلكة جديدة في مباحث علم الاصول على انوار الأصول، ج١، ص: ٢١ مستوى الجهات الخمس المذكورة، ولعلّ الصحيح الخالي عن الإشكالات التي مرّ ذكرها أن تذكر بهذه الكيفية: إنّ علم الاصول يشتمل على: ١- مقدّمة. ٢- ومبادىء المبادىء. ٣- المبادىء. ۴- المسائل. ۵- الخاتمة.

والمبحوث عنه في المقدّمة عبارة عن:

١- موضوع كلّ علم. ٢- تمايز العلوم. ٣- تعريف علم الاصول. ۴- موضوع علم الاصول. ۵- تقسيم المباحث الاصوليّة.

والمبحوث عنه في مبادىء المبادىء امور:

الأمر الأوّل في الوضع: ١- تعريف الوضع. ٢- أقسام الوضع. ٣- المعنى الحرفي. ۴- أقسام الحروف. ۵- الفرق بين الخبر والإنشاء. ۶- معنى أسماء الإشارة والضمائر «١». انوار الأصول، ج١، ص: ٢٢ الأمر الثاني في وضع المركّبات. الأمر الثالث في الحقيقة والمجاز. الأمر الرابع في تبعيّة الدلالة للارادة وعدمها. الأمر الخامس في علائم الحقيقة والمجاز: ١- التبادر. ٢- صحّة السلب وعدمها. ٣- الإطراد. ۴- تنصيص أهل اللّغة وحجّية قول اللغوي. الأمر السادس في الحقيقة الشرعيّة والمتشرّعيّة. الأمر السابع في الصحيح والأعمّ. الأمر الثامن في الاشتراك: ١- الاشتراك اللّفظي والمعنوي. ٢- استعمال اللفظ في أكثر من معنى. ٣- بطون القرآن ومعناها. الأمر التاسع في

المشتقّ وما هو حقیقهٔ فیه.

والمبحوث عنه فی المبادیء یشتمل علی مقاصد:

المقصد الأوّل: الأوامر وهو علی فصول: الفصل الأوّل: ما یتعلّق بمادّهٔ الأمر «۱». الفصل الثانی: ما یتعلّق بصیغهٔ الأمر. انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۳ الفصل الثالث: دلالهٔ الأمر علی المرّهٔ أو التکرار، والفور أو التراخی. الفصل الرابع: أقسام الواجب: ۱- المطلق والمشروط. ۲- النفسی والغیری. ۳- التخییری والتعیینی (التخییر بین الأقلّ والأکثر). ۴- العینی والکفائی. ۵- الأصلی والتبعی. ۶- التعبّدی والتوصّلی. ۷- الموقت وغیر الموقت. الفصل الخامس: تعلّق الأمر بالطبائع أو الأفراد. الفصل السادس: الأمر بعد الأمر. الفصل السابع: نسخ الوجوب. المقصد الثانی: النواهی وهو علی فصلین: الفصل الأوّل فی مادّهٔ النهی. الفصل الثانی فی صیغهٔ النهی «۱». المقصد الثالث: المفاهیم وهو علی فصول: الفصل الأوّل فی مفهوم الشرط. الفصل الثانی فی مفهوم الوصف. الفصل الثالث فی مفهوم الغایهٔ. الفصل الرابع فی مفهوم الحصر. انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۴ الفصل الخامس فی مفهوم اللقب. الفصل السادس فی مفهوم العدد. المقصد الرابع: العامّ والخاصّ وهو أیضاً علی فصول: الفصل الأوّل فی معنی الخاصّ والعامّ. الفصل الثانی فی أقسام العامّ. الفصل الثالث فی الفرق بین العامّ والخاصّ. الفصل الرابع فی أدوات العموم: ۱- النکرهٔ فی سیاق النفی أو النهی. ۲- لفظهٔ کلّ وما شابههما. ۳- الجمع المحلّی باللام. الفصل الخامس فی حجّیهٔ العامّ المخصّص فی الباقی. الفصل السادس فی التمسّک بالعام فی الشبهات المفهومیّهٔ للمخصّص. الفصل السابع فی التمسّک بالعام فی الشبهات المصداقیّهٔ للمخصّص. الفصل الثامن: تأسیس الأصل فی موارد إجمال المخصّص: ۱- استصحاب العدم الأزلی. ۲- التمسّک بالاصول العملیّهٔ. ۳- التمسّک بعموم العناوین الثانویّهٔ. الفصل التاسع فیما إذا دار الأمر بین التخصیص والتخصّص. الفصل العاشر فی وجوب الفحص عن المخصّص. الفصل الحادی عشر فی الخطابات الشفاهیهٔ. الفصل الثانی عشر فی تعقّب العامّ بضمیر یرجع إلی البعض. الفصل الثالث عشر فی تخصیص العام بالمفهوم. الفصل الرابع عشر فی الإستثناء المتعقّب للجمل المتعدّدهٔ. انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۵ الفصل الخامس عشر فی تخصیص عمومات الکتاب بخبر الواحد. الفصل السادس عشر فی حالات العامّ والخاصّ. الفصل السابع عشر فی النسخ والبداء. المقصد الخامس: المطلق والمقیّد، والمجمل والمبیّن

والمبحوث عنه فی المسائل هو «الأدلّهٔ فی الفقه» فی مقامین:

المقام الأوّل: الأمارات. المقام الثانی: الاصول العملیّهٔ. امّا الأمارات فهی علی قسمین: الأمارات المعتبرهٔ والأمارات غیر المعتبرهٔ. الأوّل: الأمارات المعتبرهٔ والبحث فیها یقع فی مقاصد: المقصد الأوّل فی کتاب اللَّه تعالی وحجّیهٔ ظواهر الألفاظ مطلقاً: ۱- حجّیهٔ خصوص ظواهر کتاب اللَّه وعدم تحریفه. ۲- جواز تخصیص الکتاب بالسنّهٔ. المقصد الثانی فی السنّهٔ وأقسام الخبر: ۱- حجّیهٔ الخبر المتواتر وخبر الواحد والخبر المستفیض. ۲- تتمّهٔ فی التعادل والتراجیح (تعارض الأدلّهٔ اللّفظیّهٔ من الکتاب والسنّهٔ). المقصد الثالث فی الإجماع: ۱- حجّیهٔ الإجماع ومعیار حجّیته عندنا وعند العامّهٔ. ۲- أنواع الإجماع. المقصد الرابع فی العقل. ۱- حجّیهٔ العقل ومسألهٔ الملازمهٔ بین العقل والشرع. ۲- المستقلّات العقلیّهٔ وغیر المستقلّات العقلیّهٔ. ۳- قول الأخباریین. ۴- حجّیهٔ القطع وأقسامه. انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۶ ۵- حجّیهٔ القیاس القطعی (قیاس الأولویّهٔ، إلغاء الخصوصیّهٔ، تنقیح المناط). ۶- الاستلزامات الحکمیهٔ (الإجزاء، مقدّمهٔ الواجب، مسألهٔ الضدّ، مبحث الترتّب، اجتماع الأمر والنهی، النهی فی العبادات والمعاملات). الثانی: الأمارات غیر المعتبرهٔ: ۱- أصالهٔ عدم حجّیهٔ الظنّ مطلقاً إلّاما خرج بالدلیل. ۲- عدم حجّیهٔ الإجماع المنقول بخبر الواحد. ۳- عدم حجّیهٔ الشهرهٔ (أقسام الشهرهٔ). ۴- عدم حجّیهٔ القیاس الظنّی. ۵- عدم حجّیهٔ الاستحسان. ۶- عدم حجّیهٔ المصالح المرسلهٔ الظنّیهٔ. ۷- عدم حجّیهٔ سدّ الذرائع الظنّیهٔ.

۸- عدم حجّية الاجتهاد الظنّى بالمعنى الخاصّ. امّا الاصول العمليّة فهى أربعة: ۱- قاعدة البراءة. ۲- قاعدة الاحتياط. ۳- قاعدة التخيير. ۴- قاعدة الاستصحاب.

والمبحوث عنه فى الخاتمة هو الاجتهاد والتقليد

هذا هو الذى ينبغى أن يبنى علم الاصول عليه حتّى تنتظم مسائله، وتحذف زوائده، وتتدارك نقائصه، وتظهر أعلامه، وتتبيّن مقاصده، ويقع كلّ مسألة فى محلّها اللائق بها. هذا ما وصل إليه نظرنا القاصر، ونحن وان اقتفينا فى هذا الكتاب آثر الأصحاب، واقتدينا بعلماء السلف ومن قارب عصرنا فى طرح المسائل وتبويب الأبواب لبعض ملاحظات لا تخفى انوار الأصول، ج ۱، ص: ۲۷ على القارىء الكريم، ولكن نسأل اللَّه التوفيق لتأليف كتاب أوجز من هذا الكتاب طبقاً لما ذكرنا آنفاً من نظم المباحث وطرح المسائل الجديدة وحذف ما لا بدّ من حذفها، واللَّه الهادى إلى سواء السبيل. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۲۹ مقدّمة الأمر الأوّل فى مسائل: ۱- موضوع كلّ علم ۲- تمايز العلوم بماذا؟ ۳- موضوع علم الاصول ۴- تعريف علم الاصول الأمر الثانى: الوضع وأحكامه: ۱- حقيقة الوضع ۲- من الواضع ۳- أقسام الوضع ۴- المعانى الحرفيّة ۵- الفرق بين الإنشاء والإخبار ۶- أسماء الإشارة ۷- الضمائر ۸- الموصولات الأمر الثالث: هل المجاز بالطبع أو بالوضع؟ الأمر الرابع: الدلالة تابعة للارادة أو لا؟ الأمر الخامس: وضع المركّبات والهيئات الأمر السادس: علائم الحقيقة والمجاز الأمر السابع: الحقيقة الشرعيّة الأمر الثامن: الصحيح والأعمّ. الأمر التاسع: الاشتراك واستعمال اللفظ المشترك فى أكثر من معنى الأمر العاشر: المشتقّ

مقدّمة

اشارة

قد جرت عادة الأصحاب المتأخّرين فى علم الاصول على البحث عن امور بعنوان المقدّمة قبل الورود فى نفس المسائل الاصوليّة، وأنهاها بعضهم إلى ثلاثة عشر أمراً كالمحقّق الخراسانى رحمه الله فى كفايته، ونحن أيضاً نقتفى آثارهم فيما له نفع فى المسائل الاصوليّة دون ما لا نفع فيه «۱»، فنقول- ومن اللَّه جلّ شأنه التوفيق والهداية- هنا امور:

الأمر الأوّل: يشتمل على مسائل أربع

المسألة الاولى: موضوع كلّ علم

اشارة

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: «إنّ موضوع كلّ علم- وهو الذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة أى بلا واسطة فى العروض- هو نفس موضوعات مسائله عيناً ...». فقد تصدّى للبحث عن موضوع كلّ علم من دون أن يشير أوّلًا إلى أنّه هل يحتاج كلّ علم إلى موضوع جامع بين موضوعات مسائله أو لا؟ والظاهر أنّه أرسله إرسال المسلّمات، أى كانت حاجة كلّ علم إلى موضوع عنده أمراً قطعيّاً واضحاً مع أنّه وقع مورداً للسؤال والمناقشة بين أعلام المتأخّرين عنه، فاللازم البحث فى هذا قبل تعريف الموضوع. فنقول: هل يحتاج كلّ علم إلى موضوع واحد جامع لشتات موضوعات مسائله أو لا؟ الدليل الوحيد الذى استدلّ به للزوم وحدة الموضوع هو قاعدة «الواحد لا يصدر إلّامن الواحد» حيث إنّ لكلّ علم نتيجة واحدة فليكن ما تصدر منه هذه النتيجة أيضاً واحداً، ولازمه أن يكون

لجميع موضوعات المسائل جامع واحد يكون هو موضوع العلم. وقد أورد على هذه القاعدة المحقّق العراقى رحمه الله وبعض أعاظم العصر بامور: أوّل: إنّها مختصّة بالواحد الشخصى البسيط، لا النوعى كما قرّر فى محلّه، ولا إشكال فى أنّ الأهداف والأغراض المترتّبة على علم كعلم الاصول الذى يقع فى طريق استنباط مسائل متنوعة فى مختلف أبواب الفقه ليس لها وحدة شخصيّة. الثانى: سلّمنا جريانها فى الواحد النوعى، لكنّها مختصّة بالواحد الحقيقى الخارجى ولا تجرى فى الواحد الاعتبارى كسلامة البدن التى هى غاية لعلم الطبّ، ومركّبة من سلامة القلب والكبد والعروق والأعصاب وغيرها من سائر أعضاء البدن، وليس واحداً فى الخارج، انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۴ وكعلم الاصول فإنّه يدور مدار المباحث الاعتباريّة والقوانين التشريعيّة «۱». انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۵ الثالث: سلّمنا جريانها فى الواحد الاعتبارى أيضاً لكنّا لا نسلّم جريانها فيما يتركّب من الامور الوجوديّة والعدميّة، أو من الوجوديّات التى يكون كلّ واحد منها داخلًا فى إحدى المقولات التسع العرضيّة التى هى من الأجناس العالية، وليس فوقها جنس، وذلك لعدم إمكان تصوير جامع بين الوجود والعدم وبين الأجناس العالية. مثال القسم الأوّل: علم الفقه (الذى يعدّ غاية لعلم الاصول) حيث إنّ بعض موضوعات مسائله وجودى كالصّلاة وبعضها عدمى كالصوم، ومثال القسم الثانى: الصّلاة التى تتركّب من مقولة الوضع ومقولة الكيف المسموع وهكذا ... الرابع: أنّه لا يحصل الغرض فى كلّ علم من خصوص موضوعات مسائله، بل يحصل من النسبة الموجودة بين الموضوع والمحمول، مثلًا الغرض من علم الفقه الذى هو عبارة عن العلم بأحكام الصّلاة والصّوم وغيرهما لا يحصل من موضوع «الصّلاة» أو «الصّوم» حتّى انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۶ نستكشف من وحدة النتيجة وحدة الموضوع، بل إنّها تحصل من النسبة القائمة بين الموضوع والمحمول فى قولنا «الصّلاة واجبة»، وحينئذٍ فليكن المستفاد من القاعدة وحدة النسبة لا وحدة الموضوع، (انتهى ما ذكره الأعلام فى المقام ملخّصاً). أقول: الصحيح من هذه الإشكالات إنّما هو الأوّل الذى يندرج فيه الإشكال الثانى أيضاً، وحاصلهما عدم جريان هذه القاعدة- على القول بها- فى غير البسيط الحقيقى الخارجى، ومنشأ الاستدلال بها فى ما نحن فيه هو الخلط بين المسائل الاصوليّة التى هى من سنخ الاعتباريات وبين المسائل الفلسفية التى تدور حول الحقائق التكوينيّة، فإنّ الفلسفة تبحث عن الحقائق الواقعيّة العينيّة، والاصول يبحث عن امور اعتباريّة قانونيّة، والفرق بين الأمرين غير خفيّ، والمشاكل المتولّدة من ناحية هذا الخلط غير قليلة، أى الخلط بين الحقائق والاعتباريات فى طيّات أبواب علم الاصول من أوّله إلى آخره، فلا تغفل. وأمّا الإشكال الثالث: فيرد عليه إنّ الموضوعات فى جميع مسائل الفقه امور وجوديّة وليس فيها أمر عدمى، لأنّ موضوعات مسائل الفقه عبارة عن أفعال المكلّفين من دون واسطة كما فى الأحكام التكليفيّة أو مع الواسطة كما فى الامور الوضعيّة، وهى وجوديّة بأسرها غاية الأمر تارةً يكون الفعل هو الكفّ كما فى الصّيام واخرى هو الأعمال الخارجيّة. وأمّا كونها من المقولات المتباينة ففيه: أنّ الموضوع المبحوث عنه فى المسائل الفقهيّة إنّما هو فعل هذه الأوضاع والكيفيّات، أعنى إيجاد الركوع والسجود والقراءة وغيرها، والفعل أمر واحد من مقولة واحدة. وأمّا الإشكال الرابع: ففيه أنّ الغرض وإن كان ناشئاً من النسبة بين الموضوعات والمحمولات، إلّاأنّ وحدتها تنشأ من وحدتهما لأنّها قائمة بطرفيها فتكون وحدة النسب الموجودة فى المسائل دليلًا على وحدة موضوعاتها. فتلخّص من جميع ما ذكرنا إنّه لا دليل على وجوب تحصيل موضوع واحد جامع لجميع موضوعات مسائل كلّ علم حتّى يبحث عن تعريفه وتحديده كما فعله جمع كثير من الأصحاب.

ملاک وحدة العلم:

قد يقال: إن لم يكن ملاک وحدة العلم وحدة الموضوع كما مرّ فما هو الملاک فى اتّحاد مسائل العلم وانسجامها؟ انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۷ قلنا: لا بدّ للحصول على الجواب الصحيح لهذا السؤال من الرجوع إلى تاريخ تدوين العلوم البشريّة (لا إلى حكم العقل لعدم كون المسألة عقليّة كما لا يخفى) فنقول: إذا رجعنا إلى تاريخ تدوين العلوم نجد بساطتها واختصارها فى بدو تولّدها كما يظهر

من ملاحظة فلسفة افلاطون مثلًا فإنّها متشكّلة من مسائل طفيفة فى أبواب الالهيّات ومسائل فى الطبيعيّات ومسائل اخرى فى الفلكيّات ومباحث فى سياسة المدن اندرج جميعها فى علم واحد وكتاب واحد، ثمّ بعد توسّعها واحتياجها إلى تجزئة بعضها عن بعض قصد موسّعوها ومدوّنوها فى الأدوار اللّاحقة إلى تدوين المسائل التى توجد علاقة خاصّة بينها علماً على حدة وتأليفها بعنوان علم مستقلّ، وكان المعيار فى هذه العلاقة: تارةً: وحدة الموضوع، كعلم معرفة الأرض فى الطبيعيّات الذى يكون الموضوع فى جميع مسائله شيئاً واحداً وهو الأرض وحالاتها مع أنّ الأغراض المترتّبة على مسائله مختلفة فإنّ له تأثيراً فى مقاصد شتّى كما لا يخفى. أو كعلم النجوم الذى يكون الموضوع فيه أمراً واحداً وهو النجوم، ولا يخفى أيضاً أنّ الأغراض فيه متعدّدة تظهر فى باب التوحيد والعبادات ونظام المجتمع الإنسانى وغيرها، أو كعلم الكيمياء وهو علم تراكيب الأشياء وتجزئتها، وموضوعها هو الأجسام من حيث التجزئة والتركيب، مع أنّ فائدته تظهر فى علم الطبّ والصنائع المختلفة. واخرى: وحدة المحمول كعلم الفقه لأنّ المحمول فى جميع مسائله سواء كانت تكليفيّة أو وضعيّة هو حكم من الأحكام الشرعيّة وليس المعيار فيه وحدة الموضوع لأنّ الموضوع فيه ليس شيئاً واحداً فإنّ الموضوع لعلم الفقه ليس خصوص أفعال المكلّفين لعدم شمولها للأحكام الوضعيّة، وارجاعها إلى أفعال المكلّفين بالواسطة لا يخلو من التكلّف. وثالثة: وحدة الغرض خاصّة، كعلم المنطق لأنّ الغرض الحاصل من مسائله هو الحصول على التفكّر الصحيح والصيانة عن الخطأ، ولعلّ من هذا القسم علم الاصول لوحدة الغرض فى جميع قضاياه، وهو تحصيل القدرة على استنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها. ويمكن أن يكون ملاك الوحدة اثنين من هذه الامور الثلاثة أو جميعها كما لا يخفى. فقد ظهر من جميع ما ذكرنا أنّه لا دليل على أنّ لكلّ علم موضوعاً واحداً حتّى نحتاج إلى البحث عن حدوده وخصوصيّاته، كما ظهر ضمناً أنّ الملاك فى تمايز العلوم ليس أمراً واحداً بل إنّه يختلف باختلاف أنواعها كما سيأتى بيانه فى محلّه تفصيلًا إن شاء اللّه تعالى. ثمّ إنّه لو سلّمنا حاجة كلّ علم إلى موضوع خاصّ فما هو الموضوع وما تعريفه؟ ذكر كثير منهم أنّ موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة كما حكيناه عن انوار الأصول، ج ١، ص: ٣٨ المحقّق الخراسانى رحمه الله، ولتوضيح العوارض الذاتيّة نقول: إنّ المعروف فى محلّه عند القدماء أنّ العوارض على قسمين: ذاتيّة وغير ذاتيّة (غريبة)، لأنّها إمّا أن تعرض للشىء بلا واسطة كالحرارة بالنسبة إلى النار، أو تعرضه بواسطة أمر داخلى وهو على قسمين: أمر داخلى مساوٍ للمعروض كعروض الإدراك على الإنسان بواسطة الناطقية، أو أمر داخلى أعمّ من المعروض كعروض الحركة على الإنسان بواسطة الحيوانيّة، (ولا يخفى أنّ الأمر الداخلى لا يمكن أن يكون مبايناً لمعروضه كما لا يمكن أن يكون أخصّ منه)، أو تعرّضه بواسطة أمر خارجى، وهو على أربعة أقسام: أمر خارجى مباين للمعروض كعروض الحرارة على الماء بواسطة النار، وأمر خارجى مساوٍ للمعروض كعروض الإدراك على الضاحك بواسطة الناطقية، وأمر خارجى أخصّ من المعروض كعروض الإدراك على الحيوان بواسطة الناطقية، وأمر خارجى أعمّ من المعروض كعروض المشى على الناطق بواسطة الحيوانيّة، فصارت الأقسام سبعة. كما أنّ المعروف أنّ الأوّلين منها من العوارض الذاتيّة وهما العارض بلا واسطة والعارض بأمر داخلى مساوٍ، كما أنّه لا إشكال فى كون الخامس والسابع منها (وهما العارض بواسطة الخارجى الأعمّ والعارض بأمر خارجى مباين) من العوارض الغريبة، وأمّا الثلاثة الباقية فقد وقعت معركة للبحث والآراء ومحلّ الكلام منها هو المنطق أو الفلسفة. أقول: أوّلًا: ما الدليل على هذا التقسيم؟ وما هو الملاك فيه؟ وما المعيار فى كون العرض ذاتياً أو غير ذاتى. فإن كان هناك مصطلح خاصّ فالأمر فيه سهل ولكن التفاوت الحقيقى بين العلوم لا يدور مداره، وإن كان أمراً وراءه فلابدّ من بيانه. وثانياً: لا دليل على أنّ مصنّفى العلوم قصدوا من العوارض الذاتيّة المعنى المذكور. هذا- وقد أجاد بعضهم حيث اتّخذ طريقاً آخر وملاكاً جديداً للعرض الذاتى والعرض الغريب، فقال: الذاتى ما يعرض الشىء بلا واسطة فى العروض، أى بدون الواسطة مطلقاً أو مع الواسطة فى الثبوت (كعروض الحرارة على الماء بواسطة النار). والمقصود من كون الواسطة واسطة فى الثبوت إنّما هو العروض حقيقة فإنّ الماء يصير بواسطة النار حارّاً حقيقة لا مجازاً وعناية، فيكون من قبيل إسناد شىء إلى ما هو له الذى لا يصحّ سلبه عنه «١». انوار الأصول، ج ١، ص: ٣٩ مع أنّه بناءً على تفسير القوم داخل فى العرض الغريب لأنّ النار مباينة للماء، والغريب ما يعرض الشىء مع واسطة فى العروض، أى بالعناية والمجاز، نحو عروض

الحركـة على الجالس فى السفينة فى جملـة «زيد متحرّك» حيث إنّ المتحرّك الحقيقى إنّما هو نفس السفينة. ثمّ قال: المبحوث عنه فى العلوم مـا يعرض الموضـوع إمّا بلاـ واسطة فى العروض أو مع واسطة فى الثبوت، أى مـا يعرض على الموضوع حقيقـة لاـ عنـاية ومجازاً. أقول: دليـل كلامـه واضـح فـإنّه من القضايا التى قياساتها معها لوضوح إنّه لا يبحث فى العلوم عن العوارض المجازيّـة. اللهمّ إلّاأن يقال: إنّ مسائل العلوم لا تنحصـر فى العوارض الذاتيّة بهذا المعنى فحسب بل قد تشمل العوارض مع الواسطة فى العروض أيضاً، فمثلًا فى البحث عن السير والتاريخ وحالات الأشخاص ينضمّ إليها البحث عن حالات آبائهم وأبنائهم وأصحابهم مع أنّه يكون من قبيل «زيـد قائم أبوه» والمجاز فى الإسناد. كما أنّ قول بعضـهم (وهو المحقّق الخراسانى رحمه الله): «إنّ موضوع كلّ علم ... هو نفس موضوعـات مسـائله عينـاً ... وإن كـان يغايرهـا مفهوماً تغاير الكلّى ومصاديقه والطبيعى وأفراده» ينقتض ببعض العلوم الدارجـة كعلمى الجغرافيا والهيئـة وما شابههما ممّا تكون النسبة بين موضوعها وموضوعات مسائلها نسبة الكلّ إلى أجزائه ولا إشكال فى أنّ عوارض الجزء لا تعدّ من العوارض الذاتيّة للكلّ (بناءً على كلا التفسيرين المذكورين للعارض الذاتى) إلّا بنحو من التكلّف، ضرورة أنّ عارض الجزء وخاصّيته عارض لنفس الجزء لا للكلّ الـذى تركّب منه ومن غيره إلّاعلى نحو المجاز فى الإسـناد الـذى مرّ ذكره آنفاً. هـذا كلّه بالنسبة إلى المسألة الاولى من المسائل الأربعة فى الأمر الأوّل.

المسألة الثانيّة: فى تمايز العلوم

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّ تمايز العلوم بتمايز الأغراض واستدلّ عليه بوجهين: الأوّل: إنّه لو لم يكن بالأغراض فليكن بالموضوعـات وهو يسـتلزم أن يكون كلّ باب بل كلّ مسألـة من كلّ علم علماً على حـدة لشـموله على موضوع على حـدة. الثانى: أنّ التمايز بالموضوعات يلزم منه تـداخل العلوم بعضـها فى بعض لأنّه قـد يكون شـىء واحد موضوعاً لمسألة يبحث عنها فى علوم عديدة (كموضوع «التوبـة» فإنّهـا يبحث عنها فى انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۰ علم الفقه فى بـاب العدالـة وفى علم الكلام والتفسير والأخلاق لارتباطها ببعض مسائل كلّ منها كما لا يخفى). لكنّ المشهور أنّ تمايز العلوم بالموضوعات كما هو الظاهر من تعريفهم لموضوع كلّ علم بأنّه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّـة. وحيث إنّ بعضـهم لاحظ اشتراك بعض العلوم مع بعض آخر فى الموضوع كاشتراك علم الصرف مع علم النحو واللّغة والبلاغة فيه (حيث إنّ الموضوع فى جميعها هو الكلمة فيلزم منه اندراجها فى علم واحد) فقد أضاف إلى تعريف المشـهور قيـداً آخر وهو قيد الحيثيّة، وقال إنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات مقيّدة بقيد الحيثيّات، فإنّ موضوع علم الصـرف مثلًا هو الكلمـة من حيث تصـريفها، وموضوع علم النحو هو الكلمـة من حيث الاـعراب والبنـاء، وموضوع علم اللّغـة الكلمـة من حيث المعنى وهكـذا ... وعلّق عليه المحقّق الإصـفهانى رحمه الله بـأنّه «ليس الغرض من تحيّث الموضوع كالكلمـة والكلام بحيثيّـة الاعراب والبنـاء فى النحو وبحيثيّـة الصـحّة والاعتلال فى الصـرف أن تكون الحيثيات المزبورة حيثيـة تقييديّـة لموضوع العلم، إذ مبـدأ محمول المسألـة لا يعقل أن يكون حيثيـة تقييديّـة لموضوعها ولا لموضوع العلم وإلّا لزم عروض الشـىء لنفسه، ولا يجدى جعل التحيّث داخلًا والحيثيـة خارجـة لوضوح أنّ التحيّث والتقييد لا يكونان إلّابملاحظة الحيثيّة والقيد، فيعود المحذور، بل الغرض من أخذ الحيثيات كما عن جملـة من المحقّقين من أهـل المعقـول هو حيثيـة اسـتعداد ذات الموضوع لورود المحمول عليه، مثلًا الموضوع فى الطبيعيّات هو الجسم الطبيعى لاـ من حيث الحركـة والسـكون الفعليين كيف ويبحث عنهما فيها بل من حيث اسـتعداده لورودهما عليه ... وفى النحو والصـرف الموضوع هى الكلمة مثلًا من حيث الفاعلية المصـحّحة لورود الرفع عليها ومن حيث المفعوليّة المعدّة لورود النصب عليه ...» «۱». وهـذا يمكن أن يكون قولًا ثالثاً فى المسألـة. وهيهنا قول رابع وهو ما أفاده فى تهـذيب الاصول من أنّ تمايز العلوم يكون بذواتها فإنّه قال: «كما أنّ منشأ وحـدة العلوم إنّما هو تسانخ القضايا المتشتّة التى يناسب بعضـها بعضاً ... انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۱ كذلك تمايز العلوم واختلاف بعضها يكون بذاتها فقضايا كلّ علم مختلفة ومتميّزة بذواتها عن قضايا علم آخر» «۱». أقول: الإنصاف أنّ جميع هـذه الأقوال لاـ يخلو من الإشـكال، والأولى أن يقال: إنّ تمايز العلوم كوحـدتها قـد يكون بالموضوعات واخرى بالمحمولات وثالثة

بالأغراض وذلك لما مرّ فى البحث عن ملاك الوحدة من تحليل تاريخى لتدوين العلوم وتأليفها، فقد ذكرنا فيه أنّ ملاك وضع كلّ علم على حدة وتمييزه عن سائر العلوم هو وجود التناسب والتناسخ بين مسائله ودخولها تحت عنوان جامع، ولا إشكال فى أنّ تناسب المسائل قد يكون بوحدة الموضوع واخرى بوحدة المحمول وثالثة بوحدة الغرض فليكن التمايز أيضاً كذلك كما لا يخفى. وأمّا مقالة المشهور فلا يتصوّر لها دليل إلّاتوهّم احتياج كلّ علم إلى موضوع لقاعدة الواحد، وقد مرّت المناقشة فيها. ومنه يظهر إشكال القول الثالث حيث إنّه مبنى على قبول أن يكون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات. وأمّا ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فيرد على دليله الثانى أنّ تداخل علمين فى عدّة من مسائلهما لا يضرّ بتمايز أحدهما عن الآخر إذا كانت النسبة بين مسائلهما العموم من وجه، لأنّ التمايز حينئذٍ يحصل بموضع الافتراق كما لا يخفى. كما يرد على دليله الأوّل أنّ القائل بكون التمايز بالموضوعات يدّعى أنّ تمايز العلوم يكون بتمايز الموضوعات لا العكس (وهو أنّ كلّ متمايز بموضوعه يكون علماً على حدة). وأمّا ما أفاده فى تهذيب الاصول فيرد عليه أنّ ذوات العلوم ليست أمراً خارجاً عن مسائلها لأنّه لا ـ ريب فى أنّ مسائلها عبارة عن القضايا المبحوثة عنها فيها، والقضايا ليست أمراً وراء الموضوعات والمحمولات والنسب بينهما، فذوات العلوم عين موضوعاتها ومحمولاتها ونسبها، فلابدّ أن يكون التمايز بأحد هذه الامور أو بالأغراض.

المسألة الثالثة: فى موضوع علم الاصول

اشارة

وهو عند جماعة من الأصحاب (منهم صاحب القوانين) الأدلّة الأربعة، والظاهر من انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۲ كلماتهم أنّ الموضوع هو الأدلّة الأربعة بوصف كونها أدلّة. وقد أورد عليه بأنّ لازمه خروج جلّ مباحث علم الاصول عن مسائله ودخولها فى المبادىء، لأنّه حينئذٍ يكون البحث عن حجّية الأدلّة الأربعة ودليليّتا بحثاً عن نفس الموضوع لا عن عوارضه، فإنّ المفروض أنّ الدليليّة قيد للموضوع، والبحث عن قيود الموضوع يكون من المبادىء التصوّريّة للعلم. وقد تفطّن لهذا صاحب الفصول رحمه الله وقال فى مقام دفعه: إنّ موضوع علم الاصول عبارة عن الأدلّة بذواتها لا بوصف دليليتها، أى الأدلّة بما هى هى. ولكن أورد عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله (بعد أن اختار أنّ موضوع علم الاصول هو الكلّى المنطبق على موضوعات مسائله المتشتّة) بما حاصله أنّ المراد من السنّة مثلًا إن كان هو السنّة الواقعيّة فلازم هذا القول أن يكون البحث عن السنّة فى علم الاصول بحثاً عن ثبوت كلام المعصوم ووجوده بمفاد كان التامّة، والحال أنّ المسائل تبحث عن عوارض الموضوع بمفاد كان الناقصة، ثمّ قال: إن قلت: البحث عن السنّة فى علم الاصول بحث عن ثبوت الكلام الواقعى للمعصوم بخبر الواحد تعبّداً وعدمه فيقال: هل السنّة الواقعيّة تثبت بخبر الواحد تعبّداً أو لا؟ والثبوت التعبّدى (أى وجوب العمل على طبق الخبر) إنّما هو من العوارض. قلنا: هو كذلك ولكنّه من عوارض الخبر (أى السنّة الظاهريّة) لا ـ من عوارض السنّة الواقعيّة (قول المعصوم وفعله وتقريره واقعاً). هذا كلّه إذا كان المراد من السنّة السنّة الواقعيّة. وإن كان المراد من السنّة مطلق السنّة الأعمّ من الواقعيّة والظاهريّة فهو وإن كان لازمه كون المسائل المطروحة حول البحث عن حجّية الأدلّة الأربعة داخلة فى علم الاصول إلّاأنّه لا ـ يكون بعدُ جامعاً لجميع المسائل، لخروج مباحث الألفاظ وجملة من غيرها «۱» عنها بل الداخل فيها إنّما هو مباحث حجّية خبر الواحد والتعادل والتراجيح، (انتهى كلامه بتوضيح منّا). انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۳ أقول: أضف إلى ذلك كلّه أنّ القول بأنّ الموضوع هو الأدلّة الأربعة بذواتها وهكذا القول الأوّل (وهو أنّ الموضوع الأدلّة الأربعة بوصف كونها أدلّة) ينافى ما التزموا به من لزوم وحدة الموضوع لأنّه لا جامع بين الأدلّة الأربعة. وأمّا ما اختاره المحقّق الخراسانى رحمه الله من «أنّ موضوع علم الاصول هو الكلّى المنطبق على موضوعات مسائله المتشتّة» من دون أن يذكر له عنواناً خاصّاً واسماً مخصوصاً بإعتذاره بعدم دخل ذلك فى

موضوعيّته أصلًا– ففيه إشكال ظاهر لأنّه فى الحقيقة فرار عن الإشكال، وليس بحلّ له، لأنّه لقائل أن يقول: أى دليل على وجود جامع واحد بين موضوعات المسائل بعد ما مرّ من المناقشة فى التمسّك بقاعدة الواحد فى هذا المجال؟ مضافاً إلى أنّه تعريف بأمر مبهم لا فائدة فيه، ولا يناسب ما يراد من بيان موضوع العلم لا سيّما للمبتدىء. وهاهنا قول رابع، وهو ما أفاده المحقّق البروجردى رحمه الله من أنّ موضوع علم الاصول هو «الحجّة فى الفقه»، ولا يخفى أنّه أقلّ اشكالًا من الأقوال السابقة لأنّ عنوان «الحجّة فى الفقه» عنوان جامع واحد لجميع الأدلّة فلا يرد عليه ما اُورد على القول الأوّل والثانى، مضافاً إلى وضوحه وعدم ابهامه، فيكون سالماً عمّا أوردناه على مقالة المحقّق الخراسانى رحمه الله، ومضافاً إلى شموله للُاصول العمليّة بأسرها لشموله للاستصحاب مثلًا، لأنّه لا ريب فى إنّه حجّة وإن لم يكن دليلًا، كما يشمل أيضاً الظنّ الانسدادى حتّى على الحكومة لكونه حجّة ومعذّراً عن العقاب، والاحتياط العقلى والبراءة العقليّة لأنّ الأوّل حجّة ومنجّز، والثانى حجّة ومعذّر، وحينئذ لا يرد على قوله ما اورد على مقالة صاحب الفصول كما لا يخفى.

نعم يمكن الإيراد عليه من طريقين:

الأوّل: إنّه لا يعمّ المباحث اللّفظيّة لأنّها لا تعدّ حجّة فى الفقه لعدم اختصاصها بالألفاظ المستعملة فى خصوص لسان الشارع بل إنّها قواعد عامّة تجرى فى جميع الألفاظ واللغات، فإنّ قضيّة «صيغة الأمر تدلّ على الوجوب» مثلًا قاعدة لفظيّة عامّة تجرى فى جميع الأوامر شرعيّة كانت أو عرفيّة. ولكن يمكن الجواب عنه بأنّ دلالة الأمر على الوجوب مثلًا تكون بمنزلة عرض عامّ يعرض الأوامر الشرعيّة أيضاً، فيمكن أن تعدّ الأوامر الشرعيّة بهذا اللحاظ مصداقاً من انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۴ مصاديق «الحجّة فى الفقه» كما أنّ كتاب اللّٰه تعالى أو العقل حجّة فى الفقه وغيره معاً. الثانى: أنّه يرد على عنوان الحجّة فى الفقه بوصف كونها حجّة نفس ما أورده على عنوان الأدلّة الأربعة بوصف كونها أدلّة إلّاأن يقال أنّ الموضوع إنّما هو ذات الحجّة لا هى بوصف الحجّية كما هو المختار. وبهذا اندفع جميع الإشكالات الواردة على هذا القول، وظهر أنّ ما ذكره المحقّق المذكور هو الذى ينبغى أن يركن إليه فى هذا الباب، غير إنّه يبقى عليه أنّه فى الواقع راجع إلى وحدة الغرض، وإنّما اشير إلى وحدة الموضوع من هذه الجهة، فكأنّه قيل: إنّ موضوع اصول الفقه هو كلّ شىء ينفع فى استنباط الأحكام الشرعيّة، فلا جامع بين الكتاب والسنّة ودليل العقل والإجماع والاصول الأربعة العمليّة والشهرة الفتوائيّة (على القول بحجّيتها) وغيرها من أشباهها إلّاأنّها تفيد الفقيه فى استنباطاته. بقى هنا شىء: وهو أنّه لا يخفى إنّا فى فسحة من ناحية إشكال عدم وحدة الموضوع لما اخترناه سابقاً من عدم توقّف وحدة العلم واستقلاله عليها بل يكفى فيه وحدة المحمول أو الغرض، ولا إشكال فى أنّ الغرض فى المسائل الاصوليّة واحد وهو حصول القدرة على استنباط الحكم الشرعى.

المسألة الرابعة: تعريف علم الاصول

وقد ذكرت له تعاريف عديدة: الأوّل: ما ذهب إليه المشهور وهو أنّه «العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيلية». وقد أورد عليه بعدم شموله للُاصول العقليّة (وهى الاحتياط العقلى والبراءة والتخيير العقليين) لأنّها تدلّ على وجود العذر أو عدمه، ولا يستنبط منها الحكم الشرعى، وهكذا الظنّ الانسدادى على الحكومة. نعم يمكن أن يقال: إنّ المراد من الحكم هو الأعمّ من الواقعى والظاهرى، ولا إشكال فى أنّ مفاداة الاصول العمليّة أحكام شرعيّة ظاهريّة فإنّ البراءة الشرعيّة مثلًا تدلّ على الإباحة فى انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۵ مقام الظاهر، لكن هذا يفيد فى الاصول الشرعيّة، ويبقى الكلام بعدُ فى البراءة العقليّة والظنّ الانسدادى بناءً على الحكومة، لأنّهما يكشفان عن عدم العقاب فحسب ولا يدلّان على ثبوت الحكم، وكذا الاحتياط العقلى، نعم لا مانع من الاستطّراد فى هاتين المسألتين. الثانى: ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية وهو «أنّه صناعة يعرف بها القواعد التى يمكن أن تقع فى طريق استنباط الأحكام أو التى ينتهى إليها فى مقام العمل». ولا يخفى أنّ قوله «يمكن أن تقع ...» عوضاً عن

تعبير المشهور «الممهّدة» إنّما تكون لأجل شمول التعريف للمباحث اللّفظيّة لأنّها وإن لم تكن ممهّدة لاستنباط الحكم الشرعى ومخصوصة به بل يستفاد منها فى استنباط غيره أيضاً، إلّا إنّه لا إشكال فى أنّها يمكن أن تقع فى طريق الاستنباط. كما أنّ تعريفه يشمل الاصول العقليّة والظنّ الانسدادى على الحكومة أيضاً لدخولهما تحت عنوان «أو التى ينتهى إليها فى مقام العمل» الوارد فى ذيل التعريف. نعم يرد عليه: أوّلًا: أنّ تعبيره بأنّ علم الاصول «صناعة» بدل كلمة «العلم» تعبير غير مناسب عرفاً، لأنّ الصناعة تطلق فى العرف على العمل لا ـ العلم إلّامجازاً. وثانياً: أنّه ليس مانعاً عن دخول القواعد الفقهيّة لكونها أيضاً قواعد تقع فى طريق الاستنباط. الثالث: ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله وهو «إنّه علم بالكبريات التى لو انضمّت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعى» «١». ويرد عليه: أنّه لا يعمّ البراءة العقليّة وشبهها والظنّ الانسدادى على الحكومة لأنّ مدلول كلّ واحد منها المعذّريّة عن العقاب ولا يستنبط منها الحكم الشرعى، لا الواقعى ولا الظاهرى كما أشرنا إليه آنفاً. الرابع: ما فى تهذيب الاصول من أنّه «هو القواعد الآليّة التى يمكن أن تقع فى كبرى استنتاج الأحكام الكلّية الفرعيّة الإلهيّة أو الوظيفة العمليّة». فأخرج بقيد «الآليّة» القواعد الفقهيّة لأنّها ينظر فيها لا بها فتكون استقلاليّة لا آليّة، كما انوار الأصول، ج١، ص: ۴۶ أدخل بقوله «يمكن أن تقع» نحو القياس والشهرة والاستحسان التى ليست حجّة عندنا ولكنّها يمكن أن تقع حجّة عند القائلين بها، وبقوله «تقع كبرى» أخرج مباحث سائر العلوم، ولم يقيّد الأحكام بالعمليّة، لعدم كون جميع الأحكام عمليّة كالوضعيّات وكثير من مباحث الطهارة وغيرها، وإضافة قيد «الوظيفة» لادخال مثل الظنّ على الحكومة، وأمّا عدم اكتفائه بأنّه «ما يمكن أن تقع كبرى استنتاج الوظيفة» فهو لعدم كون النتيجة وظيفة دائماً، وانتهائها إلى الوظيفة غير كونها وظيفة «١». أقول: هذا التعريف مع سلامته عمّا اُورد على غيره يرد عليه: أنّ قيد الآليّة لا يكفى لإخراج القواعد الفقهيّة بل لا بدّ من جعل قيد «التى لا تشمل على حكم شرعى» مكانه لما حقّقناه فى محلّه من أنّ القواعد الفقهيّة تشتمل دائماً على حكم كلّى شرعى، تكليفى أو وضعى، وجودى أو عدمى تقع فى طريق استنباط الأحكام الفرعيّة العمليّة، ومجرّد كونها تطبيقية لا يضرّ بكونها آليّة كما لا يخفى. فظهر ممّا ذكرنا عدم تماميّة كلّ واحد من التعاريف الأربعة. والأولى أن يقال: «إنّه القواعد التى لا تشتمل على حكم شرعى وتقع فى طريق استنتاج الأحكام الكلّية والفرعيّة الإلهيّة أو الوظيفة العمليّة» والاحتراز بكلّ من هذه القيود ممّا يجب إخراجه عن التعريف أو ادخاله يظهر ممّا ذكرناه. انوار الأصول، ج١، ص: ۴۷

الأمر الثانى: الوضع وأحكامه

١- حقيقة الوضع

ووجه الحاجة إلى البحث عنها ارتباط غير واحد من الأدلّة الأربعة بباب الألفاظ، فلابدّ حينئذٍ من معرفة بعض قوانينها والقواعد الموضوعة لها. قد يتوهّم أنّ دلالة الألفاظ على معانيها ليست من ناحية الوضع بل إنّها ذاتيّة فلا حاجة إلى البحث عنه. ولكنّه خلاف ما نجده بوجداننا إلّافى باب أسماء الأصوات، فيوجد فيها ربط ذاتى بين المعانى والألفاظ كما هو ظاهر. وكيف كان فبناءً على عدم ذاتيتها وكونها ناشئة من ناحية الوضع يقع البحث فى حقيقة الوضع وأنّها هل هى بمعنى الجعل، أو بمعنى الالتزام، أو بمعنى الانس الذهنى؟ القول الأوّل: ما اختاره المحقّق الخراسانى رحمه الله: «إنّه نحو اختصاص للفظ بالمعنى وارتباط خاصّ بينهما ناشٍ من تخصيصه به تارةً ومن كثرة استعماله فيه اخرى». ولا ـ يخفى ما فيه من الابهام الذى لا يغتفر مثله فى مقام التعريف نظير ما مرّ منه فى تعريفه لعلم الاصول. القول الثّانى: إنّه نوع استيناس ذهنى يحصل بين اللفظ والمعنى بحيث ينتقل الذهن من أحدهما إلى الآخر. وهذا مقبول فى الوضع التعيّنى، أمّا فى التعيينى فلا ـ معنى محصّل له، لأنّ الانس والعلاقة الذهنيّة أمر متأخّر عن الوضع يحصل من كثرة الاستعمال الحاصلة بعد الوضع. القول الثالث: أنّه التزام وتعهّد من ناحية أهل اللّغة بأنّه كلّما استعمل هذا اللفظ اريد منه هذا المعنى، إن قلت: الالتزام يتصوّر بالنسبة إلى الوضع فقط، وتعهّد الواضع لا ـ يلازم تعهّد غيره مع أنّ غيره أيضاً يستعمل اللفظ الموضوع

كإستعماله. انوار الأصول، ج١، ص: ۴٨ قلت: إنّه إذا تولّد الإنسان بين أهل لغة خاصّة وعاش فيهم كان ذلك في الواقع تعهّداً ضمنيّاً على الالتزام بجميع ما كان بينهم من الآداب والسنن والالتزامات ومنها الالتزام بمعاني الألفاظ وأوضاعها. ويرد عليه: أنّ الوجدان حاكم على أنّ جملة «وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى» ليس بمعنى «تعهّدت إنّي كلّما ذكرت هذا اللفظ أردت منه هذا المعنى» بل هو من قبيل جعل علامة للمعنى كما يشهد به كلمة «الوضع» فإنّه بمعنى الجعل والنصب. القول الرابع: ما أفاده جمع من المحقّقين وهو أنّ حقيقة الوضع أمر اعتباري وهو جعل اللفظ علامة للمعنى في عالم الاعتبار. توضيحه: إنّه تارةً يوضع شيء علامة لشيء آخر في عالم الخارج كوضع علامات الفراسخ في الطرق، والعمامة السوداء مثلًا لكون الشخص هاشميّاً، وقد يوسم بعض الحيوانات ويجعل له علامة كي يعرفه صاحبه، واخرى يجعل شيء علامة لشيء آخر في عالم الاعتبار وفقاً للعلامات الخارجيّة، ومن هذا القسم جميع المفاهيم الإنشائيّة التي تكون اموراً اعتباريّة مشابهة لمصاديقها الخارجيّة من بعض الجهات، فإنّ ملكيّة الإنسان وسلطنته على ماله عند العقلاء في عالم الاعتبار مثلًا أمر ذهني يشبه ملكيته وسلطنته على نفسه تكويناً، والزوجيّة بين الزوج والزوجة تجعل في عالم الاعتبار وفقاً للزوجيّة التكوينيّة بين الأشياء الخارجيّة، وكذلك الألفاظ بالنسبة إلى معانيها في ما نحن فيه، فإنّ حقيقة الوضع جعل اللفظ علامة للمعنى في عالم الاعتبار وفقاً للعلامات التي توضع على الأشياء الخارجيّة. أقول: وهذا أحسن ما يمكن أن يقال في المقام، إلّاأنّه يتصوّر في خصوص الوضع التعييني، أمّا في التعيّني فلا لعدم جعل ولا إنشاء فيه. فظهر ممّا ذكرنا أنّ علينا اختيار قول خامس يشمل ويعمّ كلا نوعي الوضع، وهو أن يلتزم بالتفكيك بين النوعين في حقيقتهما ويقال: إنّ الوضع التعييني حقيقته جعل اللفظ علامة للمعنى كما مرّ في القول الرابع، وامّا التعيّني فحقيقته هو الانس الذي يحصل من كثرة استعمال اللفظ التي توجب تبادر المعنى إلى الذهن من سماع اللفظ كما مرّ في القول الثاني، فلابدّ من الجمع بين تعريفين من التعاريف السابقة كيما يكون التعريف تامّاً وجامعاً لجميع أنواع الوضع.

٢- من الواضع؟

الكلام في تعيين شخص الواضع وإنّه مَن هو؟ فهل هو اللَّه تعالى أو إنسان خاصّ، أو جماعة خاصّة من أبناء البشر، أو أفراد غير معروفين؟ من الواضح أنّ الأنبياء كانوا يتكلّمون بلسان قومهم كما قال تبارك وتعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ» «١» ، ومنه يعلم عدم نزول الألفاظ عليهم من ناحية اللَّه تعالى، كما أنّ الظاهر عدم دلالة شيء من النصوص أيضاً على كون الواضع هو سبحانه أو أنبيائه عليهم السلام ولو فرض قبول ذلك في خصوص اللسان الذي كان يتكلّم به آدم عليه السلام فلا شكّ في أنّه غير مقبول بالنسبة إلى اللغات الاخر التي هي كثيرة جدّاً. أمّا أن يكون الواضع شخصاً خاصّاً أو جماعة معينة فهو أيضاً لا دليل عليه من التاريخ على ما بأيدينا، بل الوجدان حاكم على خلافه، لأنّا نجد بوجداننا إبداع ألفاظ جديدة ولغات حديثة على أساس الحاجات اليوميّة الاجتماعيّة، على مدى القرون والأعصار من دون وجود واضع خاصّ معروف في البين، فيتعيّن حينئذٍ كون الواضع عدّة أفراد مختلفين في كلّ عصر من الأعصار وفي كلّ زمان ومكان. وأمّا منشأ اختلاف اللغات فالظاهر أنّ السبب الوحيد هو انتشار الأقوام المختلفة في أقطار الأرض وتباعد كلّ قوم عن سائر الأقوام، خصوصاً بعد ملاحظة عدم وجود وسائل الاعلام الموجودة في يومنا هذا بينهم حتّى تنتقل لغة خاصّة من قوم إلى قوم، وحينئذٍ لا بدّ لكلّ قوم من اتخاذ لغة خاصّة وفقاً لحاجاتهم وبتبعه تتعدّد اللغات ويختلف بعضها عن بعض.

٣- الكلام في أقسام الوضع

لا بدّ في كلّ وضع من موضوع وموضوع له، وحيث إنّ الواضع يحتاج إلى تصوّر اللفظ والمعنى ينقسم الوضع إلى أقسام ويتنوّع إلى

أنواع بلحاظ اختلاف المعنى من حيث الكليّة والجزئيّة، وباعتبار أنّ المعنى الموضوع له تارةً يتّحد مع ما يتصوّره الواضع، واخرى يختلف، انوار الأصول، ج ١، ص: ٥٠ فالأقسام الحاصلة أربعة. الأوّل: أن يكون المعنى المتصوّر مفهوماً عامّاً، أى معنىً كلّياً، ويوضع اللفظ بإزاء نفس ذلك المفهوم، فيكون الوضع عامّياً والموضوع له أيضاً عامّياً (ونعنى بالوضع هنا المعنى المتصوّر). الثانى: هو أن يتصوّر معنىً عامّياً ويضع اللفظ لمصاديقه، فيكون الوضع عامّياً والموضوع له خاصّياً. الثالث: أن يكون الوضع والموضوع له كلاهما خاصّين. ولا كلام فى إمكان جميع هذه الوجوه الثلاثة، إنّما الكلام فى قسم رابع وهو أن يتصوّر معنىً جزئيّاً ويضع اللفظ لكلّيه، كأن يتصوّر زيداً مثلًا ويضع اللفظ للإنسان. فالمشهور ذهبوا إلى استحالة هذا القسم وتبعهم المحقّق الخراسانى رحمه الله، ولكن المحقّق الإصفهانى رحمه الله نقل عن بعض طريقاً لإمكانه، واستدلّ المحقّق الحائرى رحمه الله أيضاً لإمكانه بوجه آخر. أمّا المشهور فاستدلّوا للإستحالة بأنّ الخاصّ من حيث كونه خاصّاً لا يكون مرآة للعام وعنواناً له بخلاف العكس، فإنّ العامّ شامل لأفراده ووجه لها. واستدلّ بعض القائلين بالجواز (على ما حكاه المحقّق الإصفهانى رحمه الله فى نهايته: «بأنّه كالمنصوص العلّة، فإنّ الموضوع للحكم فيه شخصى ومع ذلك يسرى إلى كلّ ما فيه العلّة وكذلك إذا وضع لفظ لمعنى باعتبار ما فيه من فائدة، فإنّ الوضع يسرى إلى كلّ ما فيه تلك الفائدة، فيكون الموضوع له عامّاً مع كون آلة الملاحظة خاصّاً» «١». ويرد عليه: أنّ العلّة فى منصوص العلّة تكشف فى الواقع عن إنشاء حكم عامّ فتكون جملة «لأنّه مسكر» مثلًا جملة خبريّة تخبر عن ذلك الحكم الكلّى، وليست جملة إنشائيّة، وبعبارة اخرى: أنّ هنا قضيّتين: قضيّة «لأنّه مسكر» وقضيّة تقع كبرى للقياس وهى «كلّ مسكر حرام»، والمنشأ الحقيقى هو القضيّة الثانيّة التى أنشأ فيها حكم عامّ، وأمّا القضيّة الاولى فتكون كاشفة عنها، وهكذا فى ما نحن فيه، فإنّ تصوّر الجزء لأجل خصوصيّة فيه يكشف عن تصوّر انوار الأصول، ج ١، ص: ٥١ كلّى سابق عليه، فيكون من قبيل الوضع العامّ والموضوع له العامّ لا من قبيل الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ. وقال المحقّق الحائرى رحمه الله فى هذا المقام ما إليك نصّه: «يمكن أن يتصوّر هذا القسم فيما إذا تصوّر شخصاً وجزئيّاً خارجياً من دون أن يعلم تفصيلًا بالقدر المشترك بينه وبين سائر الأفراد مثله كما إذا رأى جسماً من بعيد ولم يعلم بأنّه حيوان أو جماد، فلم يعلم إنّه داخل فى أىّ نوع من الأنواع، فوضع لفظاً بإزاء ما هو متّحد مع هذا الشخص فى الواقع، فالموضوع له لوحظ إجمالًا وبالوجه، وليس الوجه عند هذا الشخص إلّاالجزئى، لأنّ المفروض أنّ الجامع ليس متعقّلًا عنده إلّابعنوان ما هو متّحد مع هذا الشخص» «١». ويرد عليه أيضاً: أنّ الجزئى المذكور فى المثال ليس عنواناً لكلّيه بل ينتقل الإنسان فيه بحسب الواقع من الشخص الجزئى إلى مفهوم عامّ إجمالًا وهو عنوان «ما هو متّحد مع هذا الشخص» (كما اعترف به فى ذيل كلامه) فيلاحظه ويتصوّره ثمّ يضع اللفظ بإزائه، فيكون الوضع عامّاً والموضوع له أيضاً عامّاً. ثمّ إنّ لبعض الأعاظم فى المقام كلاماً لا يخلو عن نظر وإن كان جديراً بالقبول فى النظر الأوّل، وإليك نصّه: «الحقّ إنّهما (الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ وعكسه) مشتركان فى الامتناع على وجه والامكان على وجه آخر، إذ كلّ مفهوم لا يحكى إلّاعمّا هو بحذائه ويمتنع أن يكون حاكياً عن نفسه وغيره، والخصوصيّات وإن اتّحدت مع العام وجوداً إلّاأنّها تغايره عنواناً وماهية، فحينئذٍ إن كان المراد من الموضوع له فى الأقسام هو لحاظه بما هو حاكٍ عنه ومرآة له فهما سيّان فى الامتناع، إذ العنوان العامّ كالانسان لا يحكى إلّاعن حيثيّة الإنسانيّة دون ما يقارنها من الخصوصيّات لخروجها عن حريم المعنى اللابشرطى، والحكاية فرع الدخول فى الموضوع له، وإن كان المراد من شرطيّة لحاظه هو وجود أمر يوجب الانتقال إليه فالانتقال من تصوّر العامّ إلى تصوّر مصاديقه أو بالعكس بمكان من الإمكان» «٢». ولكن يمكن الجواب عنه بأنّه من قبيل الخلط بين المفهوم والمصداق، فإنّ العامّ بمفهومه وإن كان لا يحكى عن الأفراد بخوصّياتهم، ولكن إذا لوحظ بقيد الوجود يكون إشارة إليها إجمالًا، انوار الأصول، ج ١، ص: ٥٢ بخلاف الخاصّ فإنّه مع قيد الوجود أيضاً لا يحكى إلّاعن بعض أفراد العامّ، فتأمّل جيّداً. فظهر من جميع ما ذكر أنّ الصحيح إمكان الأقسام الثلاثة الاولى من الوضع دون الرابع.

٤- المعانى الحرفيّة

اشارة

لا إشكال فی وجود القسم الأوّل والثالث من الأقسام المذكورة للوضع (أی ما إذا كان الوضع عامّاً والموضوع له عامّاً، أو كان الوضع خاصّاً والموضوع له خاصّاً) فی الخارج، فمن القسم الأوّل أسماء الأجناس، ومن الثالث الأعلام الشخصیّة. أمّا القسم الثانی فقد وقع البحث فی وقوعه خارجاً، والمشهور علی ذلک، وعدّوا من مصادیقه المعانی الحرفیّة وما شابهها، فینبغی البحث والتحقیق فی حقیقة المعانی الحرفیّة لما یترتّب علیه فی أبواب الواجب المشروط وغیره علی قول بعض. وهذا البحث یستدعی نظراً كلّیاً إلی الأقوال المعروفة والآراء الموجودة فیه قبل الورود فی تفصیله. فنقول: هنا أقوال خمسة ننظر إلیها إجمالًا ثمّ نتكلّم عن أدلّتها ونقدها تفصیلًا: القول الأوّل: أنّ الحروف لا- معانی لها بل هی علامات للمعانی الاسمیّة كالاعراب فی الكلمات المعربة، فكما أنّ الرفع مثلًا علامة للفاعل، والنصب علامة للمفعول، كذلک الحروف، فكلمة «من» مثلًا علامة لابتداء السیر فی جملة «سرت من البصرة إلی الكوفة» و «إلی» علامة لانتهائه، والقائل به «محمّد بن حسن الرضی» من أعلام القرن السابع فی كتابه الموسوم بشرح الكافیة (وإن كان المستفاد من بعض كلماته القول الثانی الآتی ذكره) والإنصاف أنّ صدر كلامه وإن كان یدلّ علی القول الثانی فإنّه ذكر فیه «إنّ معنی «من» ومعنی «لفظ الابتداء» سواء، إلّاأنّ الفرق بینهما أنّ لفظ الابتداء لیس مدلوله مضمون لفظ آخر بل معناه الذی فی نفسه مطابقة، ومعنی «من» مضمون لفظ آخر ینضاف ذلک المضمون إلی معنی ذلک اللفظ الأصلی» كما أنّ ذیل كلامه قد یشعر بالقول الأوّل فإنّه قال: «فالحرف وحده لا معنی له أصلًا إذ هو كالعلم المنصوب بجنب شیء لیدلّ علی أنّ فی ذلک الشیء فائدة ما» «۱». انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۳ ولكن المحصّل من مجموع كلامه كما لا یخفی علی من راجعه ودقّق النظر فیه هو القول الخامس الذی ستأتی الإشارة إلیه من أنّ الحروف تدلّ علی معانٍ غیر مستقلّة فی الذهن والخارج. القول الثانی: ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله وهو عكس الأوّل، وحاصله إنّه لا فرق بین الحروف والأسماء فی كون معانی كلیهما استقلالیّة، فلا فرق بین «من» مثلًا وكلمة «الابتداء» فی دلالة كلیهما علی الابتداء. إن قلت: فلماذا لا یمكن استعمال أحدهما فی موضع الآخر؟ قلت: إنّه ناشٍ من شرط الواضع لا إنّه مأخوذ فی الموضوع له، فإنّ الواضع اعتبر لزوم استعمال «من» فیما إذا لم یكن معنی الابتداء ملحوظاً استقلالیّاً وشرط فی كلمة الابتداء استعمالها فیما إذا لم یكن المعنی آلیاً. القول الثالث: ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله وحاصله: إنّ معانی الحروف كلّها إیجادیّة یوجد بها الربط بین أجزاء الكلام، فإنّ «من» فی جملة «سرت من البصرة إلی الكوفة» مثلًا توجد الربط بین كلمتی «البصرة» و «سرت». والظاهر من كلامه إنّها لیست حاكیات عن معانیها بل وضعت لإنشائها، فإنّ «فی» مثلًا لا تحكی عن الظرفیّة بل توجدها فی قولک «زید فی الدار». القول الرابع: ما أفاده بعض الأعلام، وملخّصه: إنّ المعانی الحرفیّة وضعت لتضییق المعانی الاسمیة ومع ذلک لا نظر لها إلی النسب الخارجیّة كما سیأتی توضیحه «۱». القول الخامس: قول كثیر من المحقّقین. وهو أنّها وضعت للحكایة عن النسب الخارجیّة والمفاهیم غیر المستقلّة وهو الأظهر من الجمیع. توضیحه: أنّ المفاهیم والمعانی علی قسمین: مستقلّة وغیر مستقلّة، فالمستقلّة نحو «مفهوم السیر» وغیر المستقلّة مثل ابتدائه وانتهائه، وكما نحتاج فی بیان المعانی المستقلّة والحكایة عنها إلی ألفاظ، كذلک فی المعانی غیر المستقلّة، فمثلًا كما نحتاج فی بیان معنی «زید» و «قائم» إلی لفظ زید قائم، كذلک نحتاج فی بیان نسبة زید إلی قائم وصدور القیام عن زید إلی وضع لفظ، وهو انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۴ هیئة «زید قائم» ونحتاج فی بیان كیفیة السیر من حیث الابتداء والانتهاء فی قولک «سرت من البصرة إلی الكوفة» أیضاً إلی كلمتی «من» و «إلی»، هذا ملخّص الكلام فی بیان الأقوال الخمسة فی المقام. أقول: أمّا القول الأوّل: فالأحسن فی مقام الجواب عنه أن یقال: إنّه مخالف لما یتبادر من الحروف إلی الذهن عند استعمالها، وقیاسه بالاعراب قیاس مع الفارق، لأنّه یتبادر من كلمة «فی» مثلًا فی جملة «زید فی الدار» معنی خاصّ، والحال أنّه لا یتبادر شیء من علامة الرفع فی «زیدٌ» فی تلک الجملة. أمّا القول الثانی: فغایة ما یقال فی توضیحه: أنّ خصوصیّة كلّ واحد من الاسم والحرف نشأت من جانب الاستعمال لا الوضع، لأنّه إن كان الموضوع له خاصّاً فلا یخلو من أحد الأمرین، إمّا أن یكون المراد الخاصّ الجزئی الخارجی

فإنّه خلاف الوجدان، لأنّ فى نحو «فى الدار» لا يكون المصداق واحداً جزئيّاً بل إنّه كلّى لشموله لكل موضع من الدار، وإمّا أن يكون المراد جزئيّاً ذهنياً فيستلزم كون الموضوع له معنىً مقيّداً بوجوده فى الذهن، لأنّ لحاظ المعنى قيد له وهو باطل لوجوه: أحدها: لزوم تعدّد اللحاظين حين الوضع، لأنّ الوضع حينئذٍ يلاحظ المعنى الملحوظ فى الذهن وهو خلاف الوجدان. ثانيها: لزوم عدم إمكان انطباق المعنى الحرفى على الخارج لأنّه مقيّد بكونه فى الذهن. ثالثها: لزوم كون الموضوع له فى جميع الأسماء حتّى فى أسماء الأجناس خاصّياً لأنّه إذا كان «كونه ملحوظاً فى غيره» جزءً لمعنى الحرف، يكون «اللحاظ فى نفسه» أيضاً جزءً للمعنى الاسمى لأنّ المفروض كونهما موضوعين على منهاج واحد، فيكون معنى الاسم جزئيّاً حقيقيّاً ذهنيّاً أيضاً، وهو خلاف ما هو المتّفق عليه فى أسماء الأجناس من كون الموضوع له فيها عامّاً. فثبت ممّا ذكرنا أنّ هذا القيد إنّما يكون عند الاستعمال لا فى الموضوع له. إن قلت: فلا فرق حينئذٍ بين الاسم والحرف، وهو يستلزم إمكان استعمال أحدهما موضع الآخر. قلنا: الفرق بينهما منحصر فى غاية الوضع، فوضع الاسم لأن يراد فى نفسه، ووضع الحرف لأن يراد فى غيره، وهى تمنع عن استعمال أحدهما موضع الآخر (انتهى). انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۵ أقول يرد عليه: أنّ هذا فى الحقيقة شرط من ناحية الواضع لو قلنا به، وهو لا يوجب إلزاماً لغيره من المستعملين، فيستلزم أن يكون الاسم والحرف مترادفين، إلّاأن يقال: إنّ شرط الواضع يوجب محدوديّة فى الموضوع له التى تعبّر عنها فى بعض الكلمات بالتضييق الذاتى، وفى كلام المحقّق العراقى رحمه الله بالحصّة التوأمة، ولكن هذا يرجع فى الحقيقة إلى تغاير الموضوع له فيهما فلا تكون الحروف متّحدة مع الأسماء فى الموضوع له. وبعبارة اخرى: الذى يوجب قبوله من الواضع إنّما هو ما يكون فى دائرة الوضع فإن كان هناك شىء خارج عنها وكان الموضوع له مطلقاً بالنسبة إليه فلا مانع حينئذ فى استعمال تلك اللّفظة على نحو عامّ، فلو شرط الواضع عدم استعماله بدون ذاك القيد لم يقبل منه لأنّه بما هو واضع لم يأخذه قيداً فكيف يجب قبول هذا الشرط؟ أمّا القول الثالث: وهو ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله «۱» فيرد عليه أمران لا محيص عنهما: الأوّل: (وهو العمدة) إنّه لا معنى لأن توجد النسبة بلفظ لا معنى له، ولا يدلّ على مفهوم، فإن لم يكن لكلمة «فى» مثلًا معنى الظرفيّة فلا يمكن إيجادها بها فى الكلام كما لا يخفى، فاللازم دلالة الحروف أوّلًا وبالذات على معنى وحكايتها عنه ثمّ إيجاد النسبة الكلاميّة بها فى ضوء تلك الحكاية. الثانى: أنّه لو كانت معانى الحروف إيجاديّة فلا سبيل للصدق والكذب إليها كما هو كذلك فى جميع الإنشائيات فلا معنى لكون قضيّة «زيد فى الدار» صادقة أو كاذبة، وهذا كما ترى. نعم لا إشكال فى إيجاديّة معانى بعض الحروف نحو حروف النداء وحروف التمنّى والترجّى والقسم والتأكيد التى تشكّل قسماً خاصّاً من الحروف كما ستأتى الإشارة إليه إن شاء اللّه. أمّا القول الرابع: فقد مرّت الإشارة إليه وإليك توضيحه من ملخّص كلامه: قال فى هامش أجود التقريرات: «والتحقيق أن يقال: إنّ الحروف بأجمعها وضعت لتضييقات المعانى الاسمية وتقييداتها بقيود خارجة عن حقائقها، ومع ذلك لا نظر لها إلى النسب الخارجيّة بل التضييق إنّما هو فى عالم المفهوميّة ... توضيح ذلك: إنّ كلّ مفهوم اسمى له سعة وإطلاق بالإضافة إلى الحصص التى تحته سواء كان الإطلاق بالقياس إلى الخصوصيّات انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۶ المنوّعة أو المصنّفة أو المشخّصة أو بالقياس إلى حالات شخص واحد، ومن الضرورى أنّ غرض المتكلّم كما يتعلّق بإفادة المفهوم على إطلاقه وسعته كذلك قد يتعلّق بإفادة حصّة خاصّة منه كما فى قولك «الصّلاة فى المسجد حكمها كذا»، وحيث إنّ حصص المعنى الواحد فضلًا عن المعانى الكثيرة غير متناهية، فلابدّ للواضع الحكيم من وضع ما يوجب تخصيص المعنى وتقييده، وليس ذلك إلّاالحروف والهيئات ... وبذلك يظهر أنّ إيجاد الحروف لمعانيها إنّما هو باعتبار حدوث الضيق فى مرحلة الإثبات والدلالة، وإلّا لكان المفهوم متّصفاً بالاطلاق والسعة ... وإمّا باعتبار مقام الثبوت فالكاشف عن تعلّق القصد بإفادة المعنى الضيّق إنّما هو الحرف» «۱». أقول: يرد عليه امور: أحدها: إنّ هناك قسماً ثالثاً من الحروف لا يجرى فيه شىء ممّا ذكره كالحروف العاطفة فإنّها ليست إنشائيّة كما أنّها ليست لبيان الحصص الخاصّة من المعانى الاسميّة وغيرها. ثانيها: إنّه قد تكون الحروف لتضييق النسب الموجودة فى الكلام التى هى بنفسها من المعانى الحرفيّة كقولك «عليك بإكرام زيد فى دارك» فإنّ كلمة «فى» هنا إنّما هى لتضييق نسبة الإكرام إلى زيد لا تقييد الإكرام ولا تقييد نفس زيد كما لا يخفى على المتأمّل. ثالثها: وهو العمدة ما

أوردناه سابقاً على مـذهب المحقّق النائينى رحمه الله وهو أنّ التضـييق لا يخلو من أحـد أمرين: إمّا أن يكون مع الحكاية والدلالة على الخارج أو بـدونها، فإن لم يكن مع الدلالـة فلا معنى له، وإن كان مع الحكاية والدلالة فيكون دور الحروف أوّلًا هو الدلالة على معنى والحكايـة عن الخـارج، ثمّ تضـييق المعـانى الاسـميّة بواسـطتها. أمّا القول الخامس: فقـد مرّ بيانه ويزيـدك توضـيحاً: إنّ الموجودات الممكنـة على ثلاثـة أقسـام: الأـوّل: وجـود فى نفسه لنفسه، أى وجـود مسـتقلّ فى الـذهن والخـارج وهو الجوهر، نحو الروح والجسم. الثـانى: وجـود فى نفسه لغيره فيكون مسـتقلًا فى المفهوم فقـط ولكن إذا وجـد وجـد فى انوار الأـصول، ج۱، ص: ۵۷ الموضوع وهو العرض، نحو البيـاض والسواد. الثـالث: وجود فى غيره لغيره فلا اسـتقلال له لا فى المفهوم ولا فى الخارج. ولكلّ من هـذه الأقسام فى عـالم اللفـظ كلمات تـدلّ عليها وما يـدلّ على القسم الثالث منها هو الحروف: فهى تـدلّ على مفاهيم غير مسـتقلّة فى الـذهن والخارج وتكون حاكيات عنها كما يظهر بمراجعة الوجدان ولا تدلّ على الإيجاد أو التضـييق إلّابسبب دلالتها على ما ذكرنا كما مرّ. ولقد أجاد بعض الأعاظم حيث قال: إنّ معانى الحروف غير مستقلّة فى أربع جهات: فى الوجود الخارجى، والوجود الـذهنى وفى الدلالـة، بمعنى إنّ دلالتها على المعانى ليست بمستقلّة فلا يكون لكلمة «فى» مجرّداً عن الاسم أو الفعل مدلولًا، وفى كيفية الدلالة، فلا استقلال لها فى الإفراد والتثنية والجمع مثلًا بل تكون تابعة لموردها، فإن كان المورد مفرداً تكون دلالتها على النسبة أيضاً مفردة وهكذا. هذا ولكن مع ذلـك كلّه فهنا سؤالان نـذكرهما ونجيب عنهما: ۱- مـا هو الـدليل على أنّ الحروف وضـعت للقسم الثالث من هـذه المفاهيم؟ فإنّ ما ذكر هو مجرّد دعوى. الجواب: هو بـأنّه مقتضـى حكمـة الوضع، لأنّا نشاهـد فى الجمل الخبريّـة وغيرها اموراً لا يحكى الاسم عنها ولا الفعل، فالحكمة تقتضى أن توضع بإزائها أيضاً كلمة كما وضعت للمعانى الاسميّة والفعليّة، وليست هى إلّاالحروف، ويدلّ عليه التبادر أيضاً. ۲- مـا هـو الـوجه فيمـا إذا اسـتعملنا الحروف فى الـواجب تعـالى أو الممتنع، وقلنـا مثلًا: «هو الـذى فى السـماء إله» أو «اجتمـاع النقيضـين فى محلّ واحد محال»، فكيف تدلّ كلمة «فى» فى الجملة الاولى على وجود نسـبة حقيقية بين الواجب والسـماء، وفى الثانيّة على وجود نسـبة بين «اجتماع النقيضـين» الـذى لا وجود له، و «محلّ واحد»؟ أليس هذا من المجاز؟ الجواب: هو أنّ حكمة الوضع فى الألفاظ هى رفع الحاجات اليوميّة، وبالطبع يكون المقياس هو المعانى الممكنة الاعتياديّة، بل ربّما لم يكن الواضع معتقداً بالواجب، أو لاـ يتحقّق له تصوّر للممتنع، وحينئـذٍ يكون الموضوع له للألفـاظ هو خصوص الممكنـات أوّلًا وبالـذات، فإذا استعمل فى الواجب أو الممتنع يوسّع المعنى أو يضـيق، وسيأتى بيانه وتوضيحه إن شاء اللّه تعالى فى مبحث المشتقّ. انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۸ هذا ولكن هذا القول وإن كان قويّاً من بعض الجهات لكن لا يشمل تمام أقسام الحروف كما يظهر ذلك عند بيان القول المختار.

المختار فى المعانى الحرفيّة

الحقّ أنّ الحروف على أقسام مختلفـة لا يمكن جعلها تحت عنوان واحد، فقسم منها حاكيات عن النسب والحالات القائمة بغيرها على المنهـج الذى مرّ فى القول الخامس، وقسم آخر إيجادى إنشائى نحو «ليت» و «لعلّ» و «حروف النداء» وما أشـبهها لا تحكى عن شـىء بـل ينشأ بهـا معانيهـا، وقسم ثـالث منهـا علامـات لربط الكلام مثل حروف الاستئناف والعطف فى الكلام، وقسم رابع يكون لها معنى اسـمى نحو كـاف التشبيه التى تكون بمعنى «مثل»، كلّ ذلك يعلم ممّا ذكرناه فى نقل الأقوال السابقـة ونقـدها مع ما يعلم بالتبادر منها فلاـ يمكن سوق جميع الحروف سياقاً واحـداً. إن قلت: فلاـ جـامع بين المعانى الحرفيّـة، فيكون الحرف مشتركاً لفظيّاً يطلق على أربعة معان. قلنا: أوّلًا: إنّا لا نأبى عن ذلك. وثانياً: يمكن أن يتصوّر للثلاثـة الاولى جامعاً وهو «ما ليس له معنى مسـتقلّ» لا فى الذهن ولا فى الخارج أعمّ من أن يكون على نحو السالبة بانتفاء الموضوع كالقسم الثالث، أو كان له معنى غير مسـتقلّ وهو القسم الأوّل والثانى، أمّا القسم الرابع فإنّه وإن كان له معنى مستقلّ إلّا أنّه يلحق بالثلاثة لشباهته بها لفظاً، بل ومن حيث المعنى من بعض الجهات يكون التشبيه الذى هو مفاد الكاف قائماً بالطرفين، وهما المشبه والمشبه به، فيمكن ادخاله تحت ذلك الجامع ببعض الملاحظات، ولكن العمدة إنّه

لا ـ دليل على لزوم أخذ الجامع بينهما كما عرفت. إن قلت: يمكن أن يقال: إنّ كاف التشبيه تحكى وتدلّ على المماثلة الخارجيّة الواقعيّة بين زيد والأسد مثلًا فى جملة «زيد كالأسد» فلا فرق حينئذٍ بينهما وبين معنى الابتداء، فكما إنّ معنى الابتداء قائم فى حرف «من» كذلك المماثلة تكون قائمة بالمشبه والمشبه به، وعليه يكون معنى الكاف غير مستقلّ كسائر المعانى الحرفيّة. قلنا: هذا فى الحقيقة خلط بين عدم الاستقلال فى الوجود الخارجى والوجود الذهنى، فإنّ انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۹ المماثلة وإن لم تكن مستقلة فى الوجود الخارجى كجميع العوارض لا ـ سيّما ما كانت ذات إضافة، ولكنّها معنى مستقل فى الذهن، ولذلك يمكن جعل كلمة «مثل» محلّه، بخلاف معنى «من» و «فى» فإنّهما غير مستقلّين فى افق الذهن كما هما كذلك فى الخارج، ولا يمكن جعل «الابتداء» و «الظرفيّة» محلّهما. و بقى هنا امور: ۱- إنّ الوضع فى الحروف عامّ والموضوع له خاصّ، لأنّ «من» مثلًا لم توضع للابتداء الكلّى المتصوّر فى الذهن حين الوضع، بل وضعت لمصاديقه الجزئيّة فى الخارج، لأنّها تحكى عن الابتداء الذى تكون حالة لغيره فى مثل «سرت من البصرة إلى الكوفة» فيكون الموضوع له خاصّاً لجزئيّة المصداق، والوضع عامّاً لعدم إمكان إحصاء هذه المصاديق لكثرتها، فنحتاج فى تصوّرها إلى تصوّر جامع وعنوان مشير إليها، ولولا ذلك لم يكن فرق بينه وبين لفظ الابتداء. هذا كلّه بالنسبة إلى القسم الأوّل من الحروف. أمّا القسم الثانى وهى التى تدلّ على المعانى الإيجاديّة فيكون الموضوع له فيها جزئيّاً حقيقيّاً خارجياً لأنّها وضعت للإنشاء الذى هو إيجاد، ومن المعلوم أنّ ما يوجد بكلمة «يا» مثلًا فى جملة «يازيد» هو النداء الجزئى الخارجى لا تعدّد ولا تكثّر فيه. أمّا القسم الثالث الذى يكون من قبيل العلامة فلا يتصوّر فيه الوضع والموضوع له المعهودان فى باب الألفاظ اللّذين هما محلّ الكلام (لعدم دلالته على معنى). وأمّا القسم الرابع فلا نأبى فيه من كون الوضع فيه عاماً والموضوع له أيضاً عامّاً كأسماء الأجناس، ولكنّه قليل جدّاً. ۲- إنّ معانى الحروف وإن كانت غير مستقلّة لا تلاحظ فى أنفسها بل تلاحظ فى غيرها لكن ليس هذا بمعنى الغفلة عنها وعدم النظر إليها كما قيل، بل ربّما تكون هى المقصود بالبيان فقط، كما يقال: «هذا عليك لا لك» فيكون قصد المتكلّم فيها معنى «على» و «اللام»، ولا يكون غيرهما مقصوداً بالذات، وسيأتى فى باب الواجب المشروط ثمرة هذه النكتة بالنسبة إلى القيود الواردة فى الجملة وأنّها هل ترجع إلى المادّة أو الهيئة؟ فقال بعض استحالة رجوعها إلى انوار الأصول، ج ۱، ص: ۶۰ الهيئة لكونها من المعانى الحرفيّة، وهى مغفول عنها لا ينظر إليها، ولكن ظهر ممّا ذكرنا فى المقام أنّ عدم استقلال معانى الحروف لا يساوق عدم النظر إليها وصيرورتها مغفولًا عنها، بل المراد قيامها بالطرفين فى الذهن والخارج، فلا إشكال فى جواز تقييدها بالقيود الواردة فى الجملة. ۳- إنّه لا يمكن المساعدة على ما أفاده شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله فى الواجب المشروط (من رجوع القيد إلى المادّة بدليل أنّ المعنى الحرفى جزئى حقيقى لا يقبل التقييد، وأنّ الهيئة الدالّة على الوجوب فى الواجب المشروط من المعانى الحرفيّة) لما ظهر من أنّ الموضوع له فى الحروف كثيراً ما يكون جزئيّاً إضافياً ذا أفراد كثيرة، يقبل التقييد، بل يكون غيره فيها نادراً جدّاً، نعم فى الحروف الإيجاديّة الإنشائيّة الموضوع له جزئى حقيقى لأنّ الإنشاء من قبيل الإيجاد، والإيجاد والوجود لا ـ يكونان إلّاجزئيّاً حقيقيّاً. ۴- إنّ الفرق بين المعانى الحرفيّة والأسماء المرادفة لها نحو كلمة «الظرفيّة» بالنسبة إلى معنى «فى» هو أنّ الظرفيّة الحرفيّة قائمة بخصوص الظرف والمظروف حتّى فى الذهن بخلاف الظرفيّة الاسميّة فإنّها مجرّدة عن الطرفين فى الذهن، وإن كانت قائمة بهما فى الخارج، فالفرق بينهما فرق جوهرى ليس منحصراً فى مجرّد اشتراط الواضع كما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله. ۵- إنّ معنى ما روى عن أمير المؤمنين على بن أبى طالب سلام اللّه عليه وهو: «الكلمة اسم وفعل وحرف، والاسم ما أنبأ عن المسمّى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى والحرف ما أوجد معنى فى غيره ليس ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله فانه لحفظ ظاهر الحديث وقوله فى ذيله: «والحرف ما أوجد معنىً فى غيره» ذهب إلى أنّ معنى الحرف إيجادى، وكأنّ هذا هو منشأ ما ذهب إليه بعض آخر من الأكابر من أنّ معنى الحرف عبارة عن تضييق المعانى الاسميّة. بل إنّ لهذا الحديث مضافاً إلى كونه ظنّياً من ناحية السند (لكونه خبراً واحداً فلا ينتقض به الأمر القطعى) تفسيراً آخر. فنقول: أمّا الفقرة الاولى منها (الاسم) فمعناها واضح لا إشكال فيه. وأمّا الفقرة الثانية (الفعل) فيحتمل فيها معنيان: الأوّل: أنّ مادّة الفعل مثل «الضرب» مفهوم اسمى لا دلالة له على الزمان لكن يدلّ عليه هيئة الفعل، فهيئة «ضرب»

مثلًا تدلّ على زمان وقوع الضرب ويكون بهذا المعنى منبأً عن حركة المسمّى، فالمراد من الحركة حينئذٍ هو الزمان. انوار الأصول، ج۱، ص: ۶۱ الثانى: أن يكون المراد أنّ الأفعال تدلّ على حدوث الاسم، والحدوث هو الحركة التى تلازم الزمان، وبعبارة اخرى: الأسماء تدلّ على مجرّد الوجود والتحقق والأفعال تدلّ على الحركة فى الوجود، أى الصيرورة. أمّا الفقرة الثالثة (الحرف) فلها أيضاً تفسيران: أحدهما: ما هو ظاهرها وهو إيجاديّة معنى الحرف أو كونه للتضييق. ثانيهما: أن يكون المراد أنّ الحرف لدلالته على معنى وحكايته عنه يوجد معنىً وربطاً فى غيره. فلا- يوجد به الربط ابتداء وبدون الحكاية كما مرّ، بل الربط ناشٍ عن حكايتها لمعانيها الخاصّة. والأولى فى تفسير الرّواية هو التفسير الثانى كما يساعده الاعتبار. هذا كلّه من ناحية الدلالة، وأمّا من ناحية السند فالظاهر أنّه لم ينقل بطرق صحيحة عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام ولكنّه مروىّ فى كتب كثيرة حتّى ادّعى اشتهارها كإشتهار الشمس فى رائعة النهار، وأحسن ما رأيت فى جمع هذه الطرق للحديث هو ما كتبه العلّامة السيّد حسن الصدر رحمه الله فى كتابه «تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام» من صفحة ۵۵ إلى ما بعدها فقد نقلها رحمه الله عن عدّة من الأكابر. وقال سيّدنا المرحوم آية اللّٰه البهبهانى، فى كتاب كتبه فى شرح هذه الرّواية الشريفة وسمّاها بالاشتقاق «إنّ اشتهارها بين أهل العربيّة يغنى عن تحقيق إسنادها». ولم يكتف هو رحمه الله بجبر إسنادها بسبب الشهرة بل قال: «بأنّ علوّ متنها أيضاً دليل على صحّة سندها» وقال فى بعض كلماته «إنّ سطوع نورها ووقود نارها واشتمالها على نفائس أسرار قد خفى جلّها على الجلّ بل على الكلّ كما سيظهر لك إن شاء اللّٰه ينادى بعدم صدورها إلّا من عين صافية فينبغى تصحيح إسنادها بمتنها لا متنها بإسنادها» «۱». أقول: ولكن الإشكال هو أنّ متن الرّواية مختلف ففى غير واحد منها روى كما عرفت تفسيره آنفاً، ولكن فى طريق آخر الذى نقله الأمير سيّد شريف الجرجانى فى شرح الإرشاد فى النحو للتفتازانى هكذا: «... والحرف أداة بينهما» «۲». وهذا لا يوافق كون الحروف إيجاديّة بل انوار الأصول، ج۱، ص: ۶۲ يوافق ما ذكرنا وما ذكره المشهور فى معنى الحروف وإنّها معانٍ غير مستقلّة. ۶- إنّه لا- فرق بين كاف التشبيه وكلمة «مثل» فى المعنى وإن افترقا فى بعض الاستعمالات، فيأتى فيها كلمة «مثل» دون «الكاف» وهذا لا ينافى كون معناها مفهوماً اسميّاً كما يكون كذلك فى الضمائر المتّصلة والمنفصلة، فإنّه قد لا يمكن استعمال بعضها فى مورد بعض وإن كان المعنى واحداً، والشاهد على عدم الفرق جواز استعمال أحدهما فى موضع الآخر وإن كان لكلّ واحد منهما آثاره الخاصّة من حيث اللفظ من قبيل وقوع «مثل» مبتدأ دون «الكاف». هذا تمام الكلام فى المعانى الحرفيّة.

۵- الكلام فى الفرق بين الإنشاء والإخبار

قال صاحب الكفاية رحمه الله هنا ما حاصله: إنّه قد ظهر ممّا ذكرنا عدم الفرق بين الإخبار والإنشاء لا- فى الموضوع له ولا فى المستعمل فيه، بل الفرق فى كيفية الاستعمال وغايته، فالموضوع له والمستعمل فيه فى جملة «بعت» حال الإخبار والإنشاء واحد، إلّاأنّ «بعت» الخبريّة وضعت لأن يراد منها الحكاية عن الخارج و «بعت» الإنشائيّة وضعت لأن يراد منها إيجاد البيع وإنشائه فى عالم الاعتبار. أقول: قد ظهر ممّا سبق ما هو الحقّ فى المسألة أيضاً، وهو أنّ الإنشاء والإخبار أمران مختلفان، ذاتاً وجوهراً كما هو مقتضى حكمة الوضع، أمّا الإخبار فهو فى الواقع بمنزلة التصوير من الخارج بآلة التصوير من دون تصرّف من ناحية المصوّر. وأمّا الإنشاء فهو إيجاد معنى فى عالم الاعتبار من دون أن يكون بإزائه فى الخارج شىء يحكى عنه، لأنّ يد الجعل لا تنال عالم التكوين بل هى مختصّة بالامور الاعتباريّة، ويأتى إن شاء اللّٰه تعالى فى مبحث الأمارات فى مقام بيان حقيقة حجّية الأمارات أنّه لا معنى لكون الحجّية هناك بمعنى جعل صفة القطع كما قال به المحقّق النائينى رحمه الله، لأنّ القطع أمر تكوينى لا يقبل الجعل التشريعى وبالنتيجة لا شباهة بين ماهيّة الإنشاء وماهية الإخبار، والفرق بينهما هو نفس الفرق بين الامور التكوينيّة والاعتباريّة، وأمّا نحو جملة «بعت» التى تستعمل فى الإخبار والإنشاء كليهما فإنّها من قبيل الألفاظ المشتركة التى وضعت لمعنيين مختلفين ولا بأس بالالتزام به. تكملة: فى ما أفاده بعض الأعلام فى المقام. وحاصله: إنّ ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله مبنى انوار الأصول، ج۱، ص: ۶۳ على ما هو المشهور بينهم بل

المتسالم عليه من أنّ الجمل الخبريّة موضوعة لثبوت النسبة فى الخارج أو عدم ثبوتها فيه، وإنّ الجمل الإنشائيّة موضوعة لايجاد المعنى فى الخارج الـذى يعبّر عنه بالوجود الإنشائى. والصـحيح أنّ الجملة الخبريّة موضوعة للدلالة على قصد الحكاية والإخبار عن الثبوت أو النفى فى الخارج، ولم توضع للدلالة على ثبوت النسبة فى الواقع أو نفيها عنه وذلك لسببين: أحدهما: إنّها لا تدلّ ولو ظنّاً على ثبوت النسبة أو عـدمه مع قطع النظر عن حـال المخبر (من حيث الوثاقـة) وعن القرائن الخارجيّـة مع أنّ دلالـة اللفـظ لاـ تنفـكّ عن مـدلوله الوضـعى بقانون الوضع وإلّا لم يبق للوضع فائدة، فإذا فرضـنا أنّ الجملة بما هى هى لا تدلّ على تحقّق النسبة فى الواقع ولا كاشفية لها عنه أصـلًا ولو ظنّاً، فما معنى كون الهيئة موضوعاً لها؟ بل يصبح ذلك لغواً فلا يصدر من الواضع الحكيم. ثانيهما: إنّ الوضع عبارة عن التعهّـد والالـتزام النفسـانى، ومن الواضـح أنّ التعهّـد والالتزام لا يتعلّقان إلّابالفعل الاختيارى، إذ لا معنى للتعهّـد بالإضافـة إلى أمر غير اختيـارى، وبمـا أنّ ثبوت النسـبة أو نفيهـا فى الواقع خارج عن الاختيار فلا يعقل تعلّق الالتزام، به فالـذى يمكن أن يتعلّق الالتزام به هو إبراز قصـد الحكاية فى الإخبار. والنتيجة: أنّ الجملة الخبريّة وضـعت لإبراز قصد الحكاية والإخبار عن الواقع ونفس الأمر. وأمّا الجملة الإنشائيّـة فهى موضوعـة لإبـراز أمر نفسـانى غير قصـد الحكايـة، ولم توضع لايجـاد المعنى فى الخـارج، والوجه فى ذلـك هو إنّهم لو أرادوا بالإيجاد الإيجـاد التكـوينى فبطلانـه من الضـروريات. وإن أرادوا به الإيجـاد الاعتبـارى كإيجـاد الوجـوب والحرمـة أو الملكيّة والزوجيّـة وغير ذلـك، فيردّه إنّه يكفى فى ذلـك نفس الاعتبـار النفسانى من دون حاجـة إلى اللفظ والتكلّم به. نعم اللفظ مبرز له فى الخارج لا إنّه موجـد له. ومن هنا يعلم إنّه لا فرق بينها وبين الجملـة الخبريّـة فى الدلالة الوضـعيّة والإبراز الخارجى: وإنّما الفرق بينهما فى ما يتعلّق به الإبراز، فإنّه فى الجملة الإنشائيّة أمر نفسانى لا تعلّق له بالخارج، ولذا لا يتّصف بالصدق أو الكذب، بل يتّصف بالوجود أو العدم، وفى الجملة الخبريّة انوار الأصول، ج۱، ص: ۶۴ أمر يتعلّق بالخارج فإن طابقه فصادق وإلّا فكاذب «۱» (انتهى ملخّصاً). لكن يرد عليه امور: الأمر الأوّل: إنّه يستلزم كون جملة «بعت» الإنشائيّة والجملة المعادلة لها (بناءً على ما ذهب إليه) وهى «اعتبرت فى نفسى ملكيّـة هـذا لزيـد مثلًا» كالمترادفين فيصـحّ حينئـذٍ جعل إحـديهما موضع الاخرى، مع أنّه خلاف الوجـدان، لأنّا نجـد بوجـداننا إيجاد الملكيّة أو الزوجيّة مثلًا بجملة «بعت» أو «زوّجت» ولا نجده فى جملة «اعتبرت فى نفسـى ملكيّة هذا» (بعنوان الحكاية عمّا فى ضميره). الأمر الثانى: إنّه لو كان حقيقة الإخبار إبراز قصد الحكاية فانه يستلزم أن لا تكون الجمل الخبريّة بنفسها مصاديق للحكاية عن الخارج، وهو خلاـف الوجـدان، لأنّـا نـدرك بصـريح وجـداننا إنّهـا حاكيـات عن الخارج، وأمّا ما ذكره من أنّها لا تـدلّ على ثبوت النسـبة فى الخـارج ولو ظنّاً إلّابعـد وثاقـة المخبر والقرائن الخارجيّـة فهو من قبيل الخلط بين الدلالـة التكوينيّـة كدلالـة الـدخّان على وجود النار، والدلالة الوضـعيّة الالتزاميّة كدلالة الألفاظ على معانيها، والمنفى هو الثانى لا الأوّل. وإن شـئت قلت: الألفاظ كالصور المرتسمة، فإنّها بأجمعها تحكى عن الخارج سواء كان هناك إنسان قصد الحكاية أم لا، ومع ذلك هذه الصور قد تكون مطابقة للواقع واخرى مخالفة له. الأـمر ثـالث: إنّ لاـزم كلامه قبول الإنشاء للصـدق والكـذب، فإنّ من قال: «بعت دارى» يحكى عن أمر نفسانى خاصّ بناءً على ما ذكره من أنّه لإبراز ما فى النفس، وهذا قد يكون مطابقاً للواقع وقد يكون مخالفاً إذا لم يكن فى نفسه من هذا الأمر الاعتبارى عين ولا أثر. الأمر الرابع: (وهو العمـدة) إنّ الإنصاف كون حقيقة الإنشاء إيجاد أمر اعتبارى بأسـبابه المعتبرة عند العقلاء، وبعبارة اخرى: حقائق هذه الامور (الملكيّة والزوجيّة وغيرهما) اعتبارات عقلائيّة وقد جعلوا للوصول إليها أسباباً، ومن توسّل بهذه الأسباب فقد أوجدها انوار الأصول، ج۱، ص: ۶۵ فى وعائها، ولا ينافى ذلك أن يكون له شرائط مختلفة ممّا يعتبر فى البائع والمشترى والعوضين، فمن تعدّاها لم يصل إلى هذه الاعتبارات. وهو نظير إمضائه فى دفتر الأسـناد فيما إذا أراد انتقال ملكه إلى الغير، فإنّ إمضاءه هذا يوجب اعتبار العقلاء الملكيّـة للمشترى ويترتّب عليه آثار خاصّة عندهم، وبه يوجد مصداق من مصاديق سـبب الملكيّة الذى اعتبره العقلاء سـبباً. وعلى هذا فيصـحّ أن نقول: إنّ حقيقـة الإنشاء إيجاد الامور الاعتباريّـة لا إبراز الاعتبارات النفسانيّة، والاعتبارات النفسانيّة الشخصـيّة بمجرّدها غير كافية فى حصول هذه العناوين عند العقلاء إلّاأن يكون بأسباب خاصّة عندهم. هذا تمام الكلام فى الفرق بين الإنشاء والإخبار.

۶- الكلام في معاني أسماء الإشارة

وفيه ثلاثـة أقوال: القول الأوّل: ما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله وإليك نصّه: «ثمّ إنّه قـد إنقدح ممّا حقّقناه إنّه يمكن أن يقال إنّ المستعمل في مثل أسـماء الإشارة والضـمائر أيضاً عام وإن تشـخّصه إنّما نشأ من قبل طور اسـتعمالها، حيث إنّ أسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها وكذا بعض الضـمائر، وبعضـها ليخاطب بها المعنى، والإشارة والتخاطب يستدعيان التشخّص كما لا يخفى». وفيه: أنّ كلامه هـذا نشأ من ما مرّ من المبنى الذي بني عليه في المعاني الحرفيّة فالجواب هو الجواب ولا حاجة إلى التكرار. القول الثاني: ما قـال به المحقّق الإصـفهاني رحمه الله وإليـك نصّ كلامه: «التحقيق أنّ أسـماء الإشـارة والضـمائر موضوعـة لنفس المعنى عنـد تعلّق الإشارة به خارجاً أو ذهناً بنحو من الأنحاء، فقولك «هذا» لا يصدق على زيد مثلًا إلّاإذا صار مشاراً إليه باليد أو بالعين مثلًا، فالفرق بين مفهوم لفـظ المشـار إليه ولفظ «هـذا» هو الفرق بين العنوان والحقيقـة نظير الفرق بين لفظ الربط والنسـبة، ولفظ «من» و «في» وغيرهما، وحينئـذٍ فعمـوم الموضوع له لا ـ وجه له بـل الوضع حينئـذٍ عـام والموضوع له خـاصّ كمـا عرفت في الحروف» «۱». ووافقـه على ذلك المحقّق النـائيني رحمه الله إلّاأنّه اكتفى بأنّها وضـعت لمعانيها المقيّـدة بالإشارة إليها انوار الأصول، ج۱، ص: ۶۶ من غير تقييد بكونها خارجيّة أو ذهنية. إن قيل: ينتقض كلامهما بقولك: «اصلّي في هذا المسجد» إذا كنت جالساً فيه لأنّه في مثل هذه الحالة لا حاجة إلى ضمّ الإشارة بالحسّ أو الذهن بل يكتفى بلفظ «هذا المسجد» فحسب. ولكن يمكن الجواب عنه بأنّ المسجد في هذا المثال حاضر في الذهن فيشار إليه أيضاً بالإشارة الذهنيّة، نعم يرد عليهما ما سيتّضح لك في بيان المختار في المقام فانتظر. القول الثالث: ما في تهذيب الاصول وحاصـله: إنّ ألفاظ الإشارة وضـعت لايجاد الإشارة فقط. وبعبارة اخرى: إنّ ألفاظ الإشارة تقوم مقام الإشارة بالاصبع وإشارة الأخرس، فكما أنّه بإشارة الاصـبع توجـد الإشارة كـذلك بلفظ «هـذا» مثلًا، ولـذلك يقوم أحـدهما مقام الآخر، فالموضوع له في كلّ واحـد منهما نفس الإشارة، وعلى هـذا فينـدرج تلك الألفاظ في باب الحروف ولا اسـتقلال لها لا في الـذهن ولا في الخارج، فكما لا تـدلّ كلمـة «من» أو «إلى» على معنى مسـتقلّ، كـذلك كلمـة «هذا» فلا تدلّ على معنى كذلك، فألفاظ الإشارة في الحقيقة حروف لا أسـماء، ثمّ أورد على نفسه إنّه كيف تترتّب عليها الآثار الاسـميّة نحو وقوعها مبتـدأ أو فاعلًا أو مفعولًا؟ وأجاب عنه بأنّ المبتدأ وشـبهه في هـذه الموارد ليس لفظ «هـذا» مثلًا، بل هو في الواقع المشار إليه الموجود في الذهن، فيكون من القضايا التي تركّبت من أمر ذهني وأمر خارجي «۱». (انتهى). ويرد عليه ما سـيأتي في مقام بيان المختار أيضاً. المختار في معنى أسـماء الإشارة وبيانه يحتاج إلى تقـديم امور: الأـوّل: أنّ حقيقـة الإشـارة تعيين شـيء من بين الأشـياء المتشابهـة في الخارج كما لا يخفى. الثاني: أنّ لكلّ من الإشارة الحسّـية والإشارة اللّفظيّـة نقصاً لا يكون للآخر، فالإشارة الحسّـية لا تدلّ على الإفراد والتثنية والجمع والتذكير والتأنيث بخلاف الإشارة اللّفظيّة، كمـا أنّ اللّفظيّـة لا ـ يتعيّن ولا ـ يتشـخّص بها المشار إليه بخلاف الحسّـية، ولـذا تضمّ إلى الإشارة اللّفظيّـة انوار الأصول، ج۱، ص: ۶۷ الإشارة الحسّـية لتعيين المشار إليه. الثالث: أنّه لا ينبغي الشكّ في كون ألفاظ الإشارة أسـماء كما عليه اتّفاق النحويين، وهو موافق لما نجـده بالتبـادر عنـد ذكرها. فإنّا نفهم وجـداناً من إطلاق لفظ «هـذا» وشـبهه معنىً مسـتقلًا لا يشابه المعاني الحرفيّـة وإن كان مجملًا أو مبهماً من بعض الجهات، وإنكار هـذا مكابرة. إذا عرفت هـذا فاعلم: أنّ هناك ما يدلّ على الإشارة تكويناً قبل وضع الألفاظ كالإشارة باليـد والعين والرأس والحصـي والعصـا وغيرهـا، وهي كلّهـا تـدلّ على معنى معيّن في الخـارج، ثمّ وضـعت لها ألفاظ يقوم مقامها من جميع الجهـات أو من بعضـها، وهـذه الألفـاظ أتمّ دلالـة منهـا من جهـة دلالتهـا على الإفراد والتثنيـة والجمع والمـذكّر والمؤنّث وعلى الإشارة إلى القريب والبعيد ولكنّها قاصـرة من ناحية تعيين المشار إليه أحياناً، فحينئذٍ لا تتمّ دلالتها إلّابأن ينضمّ إليها الإشارة الحسّية أو الذهنيّـة. وإن شـئت قلت: مـدلولات أسـماء الإشارات مفاهيم اسـمية وإن كانت فيها رائحـة الحروف فلها من حيث دلالتها على المفرد والتثنيـة والجمع والمذكّر والمؤنّث معانٍ اسـمية، ومن حيث اشـتمالها على إيجاد الإشارة- لها رائحة الحروف. وممّا ذكرنا ظهر ضـعف القول بأنّهـا من قبيل الحروف كما ظهر أنّه ليس مفادها مجرّد المعنى عنـد تعلّق الإشارة بها خارجاً أو ذهناً بل فيها إنشاء الإشارة بنفس

ألفاظها وإن كانت قاصرة من بعض الجهات، فالإشارة مأخوذة فى حاق معانيها لا أمر خارج عنها. وأمّا ما أفاده فى التهذيب من أنّ الحقّ فى قضيّة «هذا قائم» إنّه من قبيل التركيب بين الموضوع الخارجي واللّفظى (فالمبتدأ أمر خارجى بنفسه والخبر محكى عنه بلفظ «قائم») فهو خلاف الوجدان أيضاً، لأنّ المتبادر من هذه الجملة أنّ المبتدأ هو ما يستفاد من معنى «هذا» كما يظهر بمراجعة علماء العربيّة أيضاً، فإنّ اتّفاقهم على أنّ نفس «هذا وأشباهه» هى المبتدأ شاهد على المقصود. هذا تمام الكلام فى أسماء الإشارة.

٧- الكلام فى الضمائر

وقع الاختلاف فى تعيين مفهومها بين الاصوليين. انوار الأصول، ج۱، ص: ۶۸ فقال المحقّق الخراسانى رحمه الله: إنّها على قسمين: فبعضها وضع ليشار به إلى معنى، وهى الضمائر الغائبة، وبعض آخر وضع لأن يخاطب به المعنى، ثمّ قال: والإشارة والتخاطب حين الاستعمال يستدعيان التشخّص فلا يكونان جزئين من الموضوع له بل الموضوع له هو المفرد المذكّر الكلّى المتصوّر حين الوضع، وعلى هذا فالوضع والموضوع له فيها عامّ. قد يقال: إنّ الضمائر كلّها إيجاديّة، أمّا الغائب منها فيوجد بالإشارة كأسماء الإشارة، فوزانها وزان أسماء الإشارة، وأمّا المخاطبة منها فيوجد بها الخطاب. أقول: الحقّ فيها هو التفصيل بين ضمائر الغيبة والخطاب والتكلّم، أمّا الغائب منها فلا دلالة لها على الإشارة، ويشهد عليه قيامها مقام تكرار الاسم، فيقال بدل جملة: «جاء زيد وجلس زيد» «جاء زيد وجلس» (والضمير مستتر فيه)، وأمّا ضمير المخاطب أو المتكلّم فيدلّ على نوع من الإشارة، ويشهد عليه عدم قيام اسم الظاهر مقامهما، فلا يمكن أن يقال بدل «أنا قائم» أو «أنت قائم» «زيد قائم» كما يشهد عليه أيضاً انضمام الإشارة باليد أو الرأس ونحوهما حين إطلاقهما كما فى أسماء الإشارة. إن قلت: فما الفرق بين اسم الإشارة وضمير المتكلّم والمخاطب؟ قلنا: الفرق بينهما أنّ اسم الإشارة يدلّ على الإشارة وتعيين المشار إليه فقط، وأمّا ضمير المخاطب والمتكلّم فمضافاً إلى دلالتهما على الإشارة، يدلّان على كون المشار إليه مخاطباً (فى المخاطب) ومتكلّماً (فى المتكلّم). هذا كلّه فى الضمائر.

٨- الموصولات

ففى تهذيب الاصول ما حاصله: إنّ فى الموصولات أيضاً نوعاً من الإشارة فمعانيها معانى إيجاديّة، وضعت لايجاد الإشارة إلى مبهم يتوقّع رفع ابهامه بالصلة «۱». أقول: الموصولات يكون وزانها وزان ضمائر الغيبة ولا تدلّ على الإشارة أصلًا، والشاهد عليه قيام اسم الظاهر مقامها فيقال بدل: «جاء الذى قتل عمراً» «جاء قاتل عمرو» وهى بذواتها مبهمة من جميع الجهات إلّامن ناحية الصلة والإفراد والتثنية والجمع والتذكير انوار الأصول، ج۱، ص: ۶۹ والتأنيث، فالمعلوم عندنا من «الذى» فى المثال هو ذات مبهمة من جميع الجهات إلّامن ناحية اتّصافها بأنّها قاتل عمرو، ولذلك يقوم وصف «القاتل» مقامها. هذا تمام الكلام فى الموصولات، وبه انتهى البحث عن الأمر الثانى من الامور المبحوث عنها بعنوان المقدّمة. وملخّص ما اخترناه فيه: أوّلًا: أنّ الحروف المصطلحة يكون الوضع فيها عامّاً والموضوع له خاصّاً. وثانياً: أنّ معانى أسماء الإشارة مركّبة من معنى اسمى ومعنى حرفى، فباعتبار إنّها متضمّنة للمعنى الحرفى يكون الوضع فيها عامّاً والموضوع له خاصّاً أيضاً كما فى الحروف. وثالثاً: ضمائر الخطاب والتكلّم وزانها وزان أسماء الإشارة لتضمنها معنى الإشارة، فتلحق بالحروف فيكون الوضع فيها عامّاً والموضوع له خاصّاً، وضمائر الغيبة معانيها اسمية لا تدلّ على نوع من الإشارة ولكن الموضوع له فيها عام لأنّ معانيها مبهمة إلّامن ناحية مرجعها، لا كلّى المرجع بل اشخاصه. ورابعاً: أنّ الموصولات وزانها وزان ضمائر الغائب لا إشارة فى معانيها أصلًا بل وضعت لمعان مبهمة من جميع الجهات إلّامن جهة الصلة، لكن الظاهر أنّ الموضوع له فيها أيضاً خاصّ لأنّ قيدها ليس هو الصلة بمعنى كلّى عام بل أفراده الخاصّة، فتدبّر جيّداً.

الأمر الثالث: هل المجاز بالطبع أو بالوضع؟

اشارة

إنّ صحّة استعمال الألفاظ فى المعانى المجازيّة هل هى بالوضع أو بالطبع؟ (والمراد بالوضع ليس خصوصيّات المجازات لأنّها غير محصورة بل المراد نوع العلائق). قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: «الأظهر إنّها بالطبع بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه إذا كان مناسباً ولو مع منع الواضع عنه وبإستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ولو مع ترخيصه ولا معنى لصحّته إلّاحسنه». أقول: إنّ ما اختاره هو الحقّ الحقيق بالتصديق ويمكن أن يستدلّ له بوجوه ثلاثة أشار إلى بعضها فى كلامه: الوجه الأوّل: أنّ الوجدان شاهد على أنّ الناس لا ينتظرون إذن الواضع فى المجازات بل يستعملون كلّ لفظ فى ما شابه المعنى الحقيقى من جهة من الجهات بعد ما يجدون حسنه فى ارتكازهم. الوجه الثانى: أنّه لو فرض أنّ الواضع منع من بعض الاستعمالات المجازيّة مع كونه مقبولًا عند الطبع لا يعتنى أحد به، بل يعدّ استعماله فى مثل هذا صحيحاً عند أبناء المحاورة. الوجه الثالث: تسانخ المجازات وتشابهها فى جميع الألسنة واللغات، مع أنّه لو كان الاستعمال المجازى متوقّفاً على إذن الواضع كانت وحدة المجازات فى الألسنة المختلفة بعيدة جدّاً لعدم إمكان التواطؤ من ناحية الواضعين عادة. خصوصاً إذا لم يكن الواضع فرداً خاصّاً كما هو الغالب.

تتميم فى الحقيقة والمجاز

هل المجاز استعمال اللفظ فى غير ما وضع له كما هو المعروف والمشهور فى معنى المجاز، أو استعماله فى نفس الموضوع له، وملاك المجازيّة أمر آخر؟ فيه أقوال ثلاثة: انوار الأصول، ج۱، ص: ۷۲ أحدها: ما ذهب إليه المشهور وهو أنّ المجاز استعمال اللفظ فى غير ما وضع له بالعلاقة. ثانيها: قول السكّاكى وهو التفصيل بين مجاز الاستعارة وغيرها، ففى الأوّل قال يكون المجاز استعمالًا للفظ فى نفس الموضوع له لكنّه فى مصداقه الادّعائى، فيكون المجاز حينئذ تصرّفاً فى أمر عقلى لا فى الكلمة (والمراد من التصرّف فى الأمر العقلى جعل ما ليس بفرد فرداً له ادّعاءً) وفى الثانى ذهب إلى مثل ما اختاره المشهور. ثالثها: ما أفاده بعض المحقّقين ممّن قارب عصرنا وهو الشّيخ محمّد رضا الإصفهانى فى كتابه الموسوم بوقاية الأذهان. فإنّه ذهب إلى كون المجاز استعمالًا للفظ فى الموضوع له مطلقاً سواء كان من قبيل مجاز الاستعارة أو المرسل وسواء كان مفرداً أو مركّباً وسواء كان فى الكنايات أو غيرها. أقول: الظاهر أنّ هذا المحقّق رحمه الله قد وسّع مقالة السكّاكى وإن قال فى تهذيب الاصول إنّهما مذهبان متباينان. وكيف كان، فقد استدلّ السكّاكى على مختاره بأشعار من العرب نظير قوله: «قامت تظلّلنى ومن عجب- شمس تظلّلنى من الشمس» حيث إنّه لولا ما ذكره لما صحّ التعجّب كما لا يخفى. ولكن أُورد عليه بأمرين: الأوّل: أنّه إذا كان استعمال اللفظ الكلّى نحو «أسد» فى خصوص أحد مصاديقه الحقيقة بقيد الخصوصيّة استعمالًا مجازيّاً فى غير الموضوع له (لأنّه لم يوضع لخصوص ذلك المصداق بل وضع للماهيّة اللابشرط معرّاة عن جميع القيود الفرديّة) فليكن استعماله فى خصوص الفرد الادّعائى أيضاً مجازاً بالأولويّة القطعيّة. الثانى: أنّ كلامه لا يصدق فى الأعلام الشخصيّة مثل «حاتم» فى قولك «زيد حاتم» لأنّ العلم الشخصى جزئى حقيقى لا يمكن ادّعاء مصداق آخر له، وحينئذٍ يكون استعمال لفظ «حاتم» فى جملة «زيد حاتم» استعمالًا للفظ فى غير الموضوع، له وهو كما ترى. أقول: يمكن الجواب عن كلّ واحد منهما، أمّا عن الأوّل فبأنّ ظاهر كلام السكّاكى أنّ مراده من استعمال اللفظ فى المصداق الادّعائى تطبيق مفهوم كلّى نحو «الأسد» على فرده الادّعائى نظير تطبيق الرجل الكلّى على بعض أفراده الحقيقيّة فى قولك «هذا رجل» فهو من باب تطبيق انوار الأصول، ج۱، ص: ۷۳ كلّى الموضوع له اللفظ على فرد من أفراده لا من باب استعمال اللفظ الموضوع فى خصوص ذلك الفرد حتّى يقاس باستعمال اللفظ الكلّى فى خصوص أحد مصاديقه الحقيقيّة ويكون مجازاً. وأمّا عن الثانى فبأنّ المدّعى فى الأعلام الشخصيّة هو العينية لا التشبيه والاستعارة فيدّعى مثلًا إنّ زيداً فى قولك «زيد حاتم» عين الحاتم الطائى المعروف فيكون من باب تطبيق معنى جزئى للموضوع له اللفظ على مصداق جزئى ادّعائى فاستعمل اللفظ حينئذ فى معناه الموضوع له (ولكن بضميمة ادّعاء العينية) لا فى غير

الموضوع له حتّى يكون مجازاً. أمّا المسلك الثالث فتوضيحه: إنّ الإرادة فى استعمال الألفاظ على قسمين: إرادة استعماليّة وإرادة جدّية، وهما تارةً تتّحدان واخرى تفترقان كما فى الأوامر الامتحانيّة فإنّ الإرادة فيها إرادة استعماليّة فقط لم تتعلّق بمتعلّق الأمر جدّاً، ومن موارد افتراقهما المجازات فإنّ الإرادة الاستعماليّة فيها تعلّقت على المعنى الحقيقى الموضوع له اللفظ وأمّا الإرادة الجدّية فتعلّقت على المعنى المجازى، وكذلك فى الكنايات نحو «زيد كثير الرماد» فاستعمل لفظ «زيد» و «كثير الرماد» فى معناهما الموضوع له اللفظ وتعلّق به الإرادة الاستعماليّة، وأمّا الإرادة الجدّيّة فتعلّقت ببيان سخاوة زيد، وهذا تعبير آخر من أنّ المجاز فى أمر عقلى وإنّ التطبيق على فرد ادّعائى. أقول: إنّ هذا هو المختار والدليل عليه أوّلًا: أنّه مقتضى البداعة واللطافة المجازيّة فإنّ البداعة وجمال البيان يتحقّق فيما إذا استعمل اللفظ فى معناه الحقيقى كما فى قوله: «هذا الذى تعرف البطحاء وطأته- والبيت يعرفه والحلّ والحرم» فإنّ حسن الكلام فى هذا البيت مبنى على كون نفس البيت أو الحرم عارفاً بمن هو المقصود فيه لا- خصوص أهل البيت وأهل الحرم أو ربّ البيت وربّ الحرم، وهذا لا يكون إلّابعد ادّعاء وجود قوّة مدركة عاقلة للبيت والحرم وكذا فى سائر المجازات. وثانياً: أنّه أيضاً مقتضى القرابة الشديدة بين المجاز والكناية، فإذا كان استعمال اللفظ فى الكنايات فى نفس الموضوع له فليكن كذلك فى المجازات، ولا إشكال ولا خلاف فى أنّ اللفظ فى الكنايات يستعمل فى الموضوع له لأنّ الكناية عبارة عن ذكر اللازم وإرادة الملزوم (أو بالعكس)، وتكون الإرادة الاستعماليّة فيها غير الإرادة الجدّية، ففى مثال «زيد كثير الرماد» انوار الأصول، ج ۱، ص: ۷۴ تعلّقت الإرادة الاستعماليّة بأنّ الرماد كثير فى دار زيد، ولكن الإرادة الجدّيّة تعلّقت بسخاوة زيد، وإذا كان الأمر فيها كذلك وكان المجاز والكناية فى غاية القرابة بل يمكن ادخالهما تحت عنوان واحد (وهو استعمال اللفظ وإرادة غير الموضوع له فى الإرادة الجدّية) فلا منع ولا بأس فى أن يكون الأمر فى المجازات أيضاً كذلك. وثالثاً: إنّ الوجدان حاكم بأنّ ما استدلّ به السكّاكى فى خصوص مجاز الاستعارة جارٍ فى المجاز المرسل أيضاً (وهو ما تكون العلاقة فيه غير علاقة التشبيه من سائر العلاقات) فإنّ اللفظ فيه أيضاً لم يستعمل إلّافيما وضع له، فيدعى فى مثل قوله «جرى الميزاب» أنّ الميزاب هو نفس المطر، وفى إطلاق الميّت على من يكون مشرفاً على الموت يدعى كونه ميّتاً بالفعل، وفى إطلاق القرية على أهلها فى قوله تعالى: «فاسأل القرية» ادّعى أنّ القرية من مصاديق أهل القرية وإنّها أيضاً قابلة للسؤال عنها، مع أنّ العلاقة فى هذه الموارد ليست من علاقة التشبيه، ومع إنّا نشاهد فيها نفس المبالغة التى نشاهدها فيما تمسّك به من بعض الأبيات كما لا يخفى. وبالجملة، لطف المجاز وحسنه وبلاغته لا تتمّ إلّاعلى هذا القول كما هو ظاهر للخبير بفنون الكلام وبدائعه «۱». هذا تمام الكلام فى الأمر الثالث. ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله عنون فى ذيل هذا الأمر بحثاً تحت عنوان استعمال اللفظ وإرادة النوع أو المثل أو الصنف، منه وهذا البحث قليل الفائدة جدّاً علماً وعملًا فالأولى تركه وصرف النظر عنه. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۷۵

الأمر الرابع: الدلالة تابعة للارادة أو لا؟

هل الإرادة دخيلة فيما وضع له اللفظ، أو لا؟ ومآله إلى أنّ مثل لفظ «زيد» هل وضع لمجرّد المعنى فقط، أو وضع للمعنى المقيّد بكونه مراداً؟ ذهب بعضهم إلى عدمه وأنّ الموضوع له هو المعنى من حيث هو هو، كما يستفاد هذا من تهذيب الاصول أيضاً. ولكن المحقّق الحائرى رحمه الله فى درره ذهب إلى الثانى وأنّ الإرادة داخلة فى الموضوع له وتبعه بعض أعاظم العصر. واستدلّ المحقّق الخراسانى رحمه الله للعدم بامور ثلاثة: الأمر الأوّل: ما مرّ منه من أنّ قصد المعنى على أنحائه من مقوّمات الاستعمال ويكون خارجاً عن الموضوع له والمستعمل فيه، ولا يخفى أنّ إرادة اللافظ فى المقام ليست شيئاً وراء لحاظ المعنى. الأمر الثانى: إنّه يستلزم التجريد ولزوم التصرّف فى عامّة الألفاظ لأنّ المتّصف بالقيام فى «زيد قائم»، مثلًا هو زيد الخارجى لا زيد المراد الذهنى، والمتّصف بالثقل فى «الحجر ثقيل» إنّما هو الحجر الخارجى لا الذهنى، فلابدّ من تصرّف فى معنى زيد والحجر وتجريدهما عن قيد الإرادة حتّى يصحّ حمل القيام والثقل وإسنادهما إليهما. الأمر الثالث: إنّه يلزم كون وضع عامّة الألفاظ عامّاً والموضوع له خاصّاً، لأنّ إرادة اللافظ لو

كانت جزء الموضوع له أو كان قيده كان الموضوع له جزئيّاً ذهنيّاً وخاصّاً لأنّه لا مجال لتوهّم أخذ مفهوم الإرادة فيه بل المدّعى أخذ مصاديقها. أقول: الإنصاف أنّ هذه المسألة ترجع بحسب الحقيقة إلى المبنى الذى اختاروه فى البحث عن حقيقة الوضع، فمن ذهب هناك إلى أنّ حقيقة الوضع التعهّد والالتزام فيمكن له القول بكون الإرادة دخيلة فى الموضوع له، لأنّ التعهّد ملازم للارادة، ومن ذهب إلى أنّ حقيقة الوضع تخصيص اللفظ بإزاء المعنى كما هو المختار فلازم كلامه القول بعدم أخذها فيه. ولكن قد يقال: إنّ هنا طريقاً آخر لإثبات كون الإرادة دخيلة فى الموضوع له، وهو أنّ انوار الأصول، ج ١، ص: ٧۶ العلّة الغائيّة من وضع الألفاظ هو انتقال المرادات، والعلّة تضيّق المعلول وتحدّده ويكون هذا التضييق من قبيل القضيّة الحينيّة لا الشرطيّة، فيكون قيد «حين الإرادة» دخيلًا فى معنى اللفظ، أى اللفظ وضع للمعنى حين كون مراداً. واستشكل عليه فى التهذيب بأنّا لا نسلّم الصغرى، وهى أنّ غاية وضع الألفاظ انتقال المرادات، لأنّ الغاية فى الوضع هو بيان الواقعيات الخارجيّة، وإرادة المعنى تكون مرآة للخارج وآلة للنيل إلى الواقع «١». أقول: التحقيق أنّ النزاع فى المسألة أشبه شىء بالنزاع اللّفظى لأنّه إن كان المراد من دخالة الإرادة دخالتها فى الموضوع له فلا يقول بها أحد حتّى تصل النوبة إلى البحث والنزاع، وإن كان المراد أنّ المقصود من وضع الألفاظ هو تبيين المرادات، والإرادة دخيلة فى غاية الوضع ولو مرآة إلى الخارج، فهذا ممّا لا مجال لانكاره. إن قلت: إنّ مقتضى تضييق المعلول بالعلّة دخالة الإرادة فى الموضوع له. قلنا: العلّة المضيّقة للمعلول ليست هى العلّة الغائيّة بل هى العلّة التامّة ... فيوجد المعلول بتأثير علّته التامّة، وأمّا العلّة الغائيّة فهى من المعدّات، ولهذا لا يوجب تضييق المعلول فى الكثير من الموارد، نظير ما إذا قصدت المسجد والدخول فيه للصّلاة ولكن بعد الدخول تلوت القرآن أو استمعت إلى الخطيب مثلًا، كما أنّه كذلك فى الصنائع المخترعة، فتكون المعلولات المخترعات فيها أعمّ من عللها الغائيّة الابتدائيّة لمخترعيها فتترتّب عليها آثار اخرى غير ما قصدها المخترعون كما هو ظاهر على الخبير، كما أنّه كذلك فى كثير من المباحث الاصوليّة، فتكون الغاية فيها تبيين الألفاظ الواردة فى الكتاب والسنّة ولكن تترتّب عليها آثار اخرى فى الألفاظ الواردة فى الوصايا والأوقاف الخاصّة والعامّة وغيرها. بقى هنا شىء: وهو بيان المراد من الكلام المنقول عن الشّيخ الرئيس والمحقّق الطوسى رحمه الله من «أنّ الدلالة تابعة للإرادة». انوار الأصول، ج ١، ص: ٧٧ وقال المحقّق الخراسانى رحمه الله فى توضيح كلامهما: إنّ الدلالة على قسمين: تصوّريّة وتصديقيّة، فإنّه تارةً يكون إطلاق اللفظ موجباً للانتقال إلى المعنى اللغوى، واخرى للانتقال إلى مراد المتكلّم، ثمّ قال: الدلالة التصديقيّة تابعة للإرادة، فلا ينتقل السامع إلى المراد إذا صدر اللفظ من المتكلّم سهواً كما إذا صدر من وقوع حجر على حجر، فدلالة اللفظ على المعنى التصديقى تابعة للإرادة تبعيّة مقام الإثبات للثبوت. ثمّ قال: وعليه يحمل كلام العلمين. أقول: أوّلًا: كيف يمكن أن تتوقّف دلالة اللفظ على مراد المتكلّم على كشف إرادة المتكلّم، مع أنّه لا حاجة إلى اللفظ بعد كشف الإرادة فإنّه تحصيل للحاصل؟ ثانياً: إنّا نحتاج فى الدلالة التصديقيّة إلى امور أربع، ومع تحقّقها تتحقّق الدلالة التصديقيّة، ولا حاجة إلى كشف إرادة المتكلّم بالخصوص: أوّلها: كون المتكلّم فى مقام البيان. ثانيها: عدم نصب القرينة على الخلاف. ثالثها: كون المتكلّم عاقلًا شاعراً. رابعها: ثبوت الأصل العقلائى، وهو تطابق الإرادة الاستعماليّة مع الإرادة الجدّية، ومع اجتماع الثلاثة الاولى تتحقّق الدلالة التصديقيّة الاستعماليّة، وبعد انضمام الأمر الرابع إليها تتحقّق الدلالة التصديقية الجدّية، وعليه فلا حاجة إلى كشف كون المتكلّم مريداً. اللهمّ إلّاأن يقال: إنّ مرادهما من كون الدلالة تابعة للإرادة ليس شيئاً وراء ذلك، والمراد أنّ دلالة اللفظ على مراد المتكلّم تفصيلًا فرع العلم الإجمالى بكونه فى مقام بيان مراده، فالدلالة تتبع الإرادة بهذا المعنى، ولكن هذا يتفاوت مع ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله كما لا يخفى، وعلى كلّ حال فهو أمر معقول. انوار الأصول، ج ١، ص: ٧٩

الأمر الخامس: فى وضع المركّبات والهيئات

والظاهر أنّ المراد منه إنّه هل للمركّبات وضع خاصّ مضافاً إلى وضع مفرداتها وهيئاتها، أو لا؟ مثلًا فى جملة «زيد قائم» مضافاً إلى وضع كلّ واحد من «زيد» و «قائم» لمعنى خاصّ، ومضافاً إلى وضع هيئة جملة المبتدأ والخبر لمعنى إخبارى، هل وضعت هذه الجملة

بمجموع موادّها الخاصّة وهيئتها الخاصّة لمعنى إخبارى خاصّ، أو لا؟ فإن كان المقصود من العنوان هذا المعنى فلم يعرف له قائل، مضافاً إلى ورود إشكالات كثيرة عليه. الأوّل: إنّه يستلزم أوضاعاً غير متناهية فى المركّبات لأنّه لا حصر ولا حدّ للجمل التركيبية، ففى الجملة المركّبة من المبتدأ والخبر فقط يمكن تصوير مليون هيئة بتصوير الف مبتدأ تارةً والف خبر اخرى، والعدد الحاصل من ضرب الألف فى الألف هو المليون! الثانى: أنّه يستلزم اللغويّة لأنّ وضعها بموادّها وهيئاتها وافٍ بتمام المقصود منها، فلا حاجة إلى وضع آخر لها بجملتها كما لا يخفى. الثالث: أنّه لا سبيل لنا إلى معرفة المعانى الموضوع لها فى هذا القسم من الوضع ولا مرجع لنا حتّى نرجع إليه فى سبيل تحصيلها كما نرجع لمعرفة معانى هيئات المفردات إلى علم الصرف، ولمعرفة معانى مواد المفردات إلى كتب اللّغة، ولمعرفة معانى هيئات الجمل إلى علم النحو. الرابع: أنّه خلاف الوجدان، حيث إنّا نكتفى فى تشكيل قوالب جديدة من الجمل بخصوص وضع المفردات والهيئات ولا ننتظر وضعاً جديداً لهذا التركيب الجديد مضافاً إلى وضع مفرداته وهيئاته. الخامس: ما أفاده فى المحاضرات وغيره وهو أنّ هذا الوضع يستلزم منه انتقال معنى الجملة انوار الأصول، ج۱، ص: ۸۰ إلى الذهن مرّتين: مرّة بملاحظة وضع مفرداتها ومرّة بملاحظة وضع نفسها «۱». فتلخّص ممّا ذكرنا إنّه لا وضع لآحاد الجمل المركّبة بخصوصها ولا يتصوّر له صورة معقولة بل لا ينبغى التفوّه به. نعم يمكن تصويره على نهج قضيّة الموجبة الجزئيّة فى خصوص الأمثال المركّبة المستعملة فى كلّ لغة، فيقال إنّ جملة «أراك تقدّم رجلًا وتأخّر اخرى» مثلًا وضعت من حيث المجموع لبيان التحيّر والتردّد، وهكذا غيرها من سائر الأمثال التركيبية وإن كان هذا المعنى أيضاً مخالفاً للوجدان، فإنّها كنايات متّخذة من وضع مفرداتها مع وضع هيئاتها. ثمّ إنّ حاصل ما يمكن أن يقال فى وضع الهيئات أنّ لنا أربع أنحاء من الهيئة: أوّلها: هيئات المفردات نحو هيئات الصفات مثل هيئة اسم الفاعل وهيئة اسم المفعول. ثانيها: هيئات النسب الناقصة كهيئة المضاف والمضاف إليه. ثالثها: هيئات النسب التامّة كهيئة جملة «زيد قائم». رابعها: هيئات وضعت لخصوصّيات النسب كهيئة «تقديم ما حقّه التأخير» مثلًا التى تدلّ على الحصر كما هو المعروف. والجامع بين هذه الأنحاء أنّ الوضع فى جميعها نوعى، والمقصود من الوضع النوعى أنّ المعنى فيها لا يتبدّل ولا يتغيّر بتبدّل المفردات والمواد الموجودة فيها، ولا يدور مدار مادّة خاصّة، بخلاف الوضع فى المفردات فإنّه فيها شخصى يدور المعنى فيها مدار خصوصيّة المواد، ومع تغيّرها يتغيّر المعنى أيضاً، ولا ينافى ذلك كون الموضوع فيها كلّياً، ولا ينقضى تعجّبى عن المحاضرات حيث أتعب نفسه الزكيّة فى بيان المقصود من الوضع النوعى والشخصى مع أنّه ظاهر لا غبار عليه. ثمّ إنّه قد يقوم بعض الكلمات المفردة مقام الهيئة فى دلالتها على النسبة فى بعض اللغات، فإنّ كلمة «است» فى اللّغة الفارسيّة تدلّ على النسبة فى الجمل التامّة مع أنّها فى اللّغة العربيّة تفهم من هيئة الجملة، ولا مانع من ذلك كما لا يخفى.

الأمر السادس: فى علائم الحقيقة والمجاز

اشارة

ذكروا لتشخيص الحقيقة عن المجاز علائم يحتاج الفقيه إليها فى معرفة ظواهر الألفاظ، وهذا البحث من أهمّ مباحث الألفاظ وأكثرها فائدة وأتمّها آثاراً فى الفقه والتفسير والحديث وغيرها ومن المباحث التى تسمّى بالمباحث الرئيسيّة، فإنّها المدار فى فهم معانى الألفاظ الواردة فى الكتاب والسنّة، وهى امور:

۱- التبادر:

وقد قيل فى تعريفه إنّه انسباق المعنى إلى الذهن من حاق اللفظ، ويراد من حاق اللفظ ما يقابل الانسباق الحاصل من وجود القرينة. وقيل أيضاً إنّه خطور المعنى فى الذهن من حاق اللفظ. كما قيل: إنّه انفهام المعنى، لكن العبارات شتّى والمقصود واحد. وقبل الشروع

فى البحث لا بدّ من ذكر مقدّمة، وهى أنّ التبادر علامة يعوّل عليها كلّ مستعلم فى اللّغة صغيراً كان أو كبيراً، بل أهل اللّغة أيضاً فى كثير من الموارد حتّى الصبى عند تعلّمه من امّه وأبيه، فإنّ الصبى إذا رأى انسباق معنى إلى أذهان والديه ومن هو أكبر منه سنّاً فيما إذا أطلق لفظ يستنتج أنّ هذا اللفظ وضع لذلك المعنى، مثلًا إذا سمع لفظ الماء من واحد منهم ثمّ رأى إتيانه هذه المادّة السيّالة وتكرّر هذا منهم يعلم الصبى أنّ معنى الماء ليس إلّاهذا، وعلى هذا الطريق يعتمد فى فهم معانى الألفاظ غالباً، بل يكون هذا هو السبيل للذين يتعلّمون لغة جديدة بالمعاشرة مع أهلها، فالتبادر من أهمّ علائم الحقيقة والمجاز وله مكانة عظيمة بينها، فإنّه المدرك الوحيد فى الغالب لفهم اللغات من أهلها. إذا عرفت هذا. فنقول: إنّ هيهنا اموراً تنبغى الإشارة إليها: انوار الأصول، ج ۱، ص: ۸۲ الأمر الأوّل فى منشأ دلالة التبادر على الوضع. وهو أمر واضح، لأنّ منشأ ظهور لفظ فى معنى ومنشأ تبادر ذلك المعنى من ذلك اللفظ لا يخلو من أحد الأمرين: إمّا الوضع أو القرينة، فإذا انتفت القرينة وعلم أنّ المعنى فهم من حاق اللفظ كما هو المفروض فى المقام يستكشف منه وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى. الأمر الثانى: فيما قد يقال من أنّ كون التبادر علامة للحقيقة يستلزم الدور المحال، لأنّ التبادر يتوقّف على العلم بالوضع، والمفروض أنّ العلم بالوضع أيضاً يتوقّف على التبادر وهذا دور واضح. واجيب عن هذا بوجوه عديدة: أوّلها: قضيّة الإجمال والتفصيل. وتوضيحها: إنّ العلم الذى يتوقّف عليه التبادر هو العلم الإجمالى الارتكازى، والعلم المتوقّف على التبادر هو العلم التفصيلى، وبعبارة اخرى: يوجد فى حاق ذهن الإنسان ومرتكز أهل اللّغة معنى إجمالى يتبدّل إلى العلم التفصيلى بالتبادر. ثمّ إنّ هذه القضيّة (الإجمال والتفصيل) قضيّة ينحلّ بها كثير من المعضلات، منها إشكال الدور المعروف الذى اُورد على الشكل الأوّل فى المنطق من ناحية منكرى الاستدلال والبرهان، وهو أنّه (القياس والبرهان) لا يوجب لنا علماً جديداً لأنّ جميع اشكاله ترجع إلى الشكل الأوّل، وهو دورى، لأنّ من شرائطه كلّية الكبرى، وهى تتوقّف على شمول الكبرى للنتيجة وكونها معلومة ضمن الكبرى، والحال أنّ العلم بالنتيجة أيضاً يتوقّف على كلّية الكبرى، وهذا دور ظاهر. وقد أجاب عنه الشّيخ الرئيس بعين ما ذكرناه فى التبادر وبيانه: إنّ كلّية الكبرى تتوقّف على العلم الإجمالى بالنتيجة، وأمّا ما يتوقّف على القياس فهو عبارة عن العلم التفصيلى بالنتيجة. ثانيها: سلّمنا، ولكنّه مختصّ بما إذا إتّحد العالم والمستعلم ولا يتصوّر بالنسبة إلى الجاهل باللغة المستعلم من التبادر عند أهلها، لأنّه يصير عالماً بالوضع بتبادر المعنى من اللفظ إلى ذهن العالم بالوضع، فعلمه بالوضع يتوقّف على التبادر إلى ذهن العالم، وأمّا التبادر إلى ذهن العالم فلا يتوقّف على علم الجاهل بل يتوقّف على علم نفسه، وقد عرفت أنّ موارد التبادر فى الغالب هو من هذا القبيل أى تعدّد العالم والمستعلم. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۸۳ ثالثها: ما حكى عن بعض المحقّقين، وحاصله إنّه لا مانع من كون كلا العلمين (المتوقّف على التبادر والمتوقّف عليه التبادر) تفصيلياً، ولا دور فى البين، لأنّهما فردان متشخّصان من العلم لحصولهما فى زمانين، ويكفى فى ارتفاع الدور تغاير العلمين فى التشخّص «۱». ولنعم ما اتجيب عنه من أنّه مع وجود العلم التفصيلى بالوضع قبل التبادر يكون تحصيل علم تفصيلى آخر تحصيلًا للحاصل، إلّاأن يعرض عليه النسيان ومع عروض النسيان يصير العلم مجملًا ومرتكزاً ونحتاج فى تبديله بالعلم التفصيلى إلى التبادر. الأمر الثالث: أنّه يفهم استناد التبادر إلى حاق اللفظ من كثرة استعمال اللفظ فى المعنى وكثرة تبادره منه (وإن لم يبلغ حدّ الاطّراد) حتّى يعلم إنّه لا تعتمد الدلالة على القرينة، ولا يمكن الاعتماد على أصل عدم القرينة لكونه من الاصول العقلائيّة التى تجرى لتعيين مراد المتكلّم بعد العلم بالوضع وبعد العلم بالمعنى الحقيقى والمجازى، لا عند الشكّ فى الموضوع له. الأمر الرابع: قال المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام ما حاصله: إنّ هذا البحث إنّما يكون منتجاً بناءً على كون مدار حجّية اللفظ على أصالة الحقيقة أو أصالة عدم القرينة تعبّداً وأنّ اللفظ حجّة فى المعنى الحقيقى ولو لم ينعقد للفظ ظهور فيه، لأصالة الحقيقة أو لأصالة عدم القرينة، إذ حينئذٍ نحتاج إلى معرفة الموضوع له والمعنى الحقيقى بالتبادر وأمثاله، وأمّا إذا قلنا أنّ اللفظ حجّة فى المعنى الظاهر ولو كان ظهوره من جهة القرينة الحافّة به كما هو التحقيق فلا نحتاج إلى معرفة المعنى الموضوع له والحقيقى بالتبادر وأمثاله، ولا فائدة لهذا البحث «۲». أقول: يمكن الجواب عنه بأنّه كثيراً ما يكون منشأ الظهور العرفى هو الوضع. أى ينعقد عند العرف للفظ ظهور فى معناه الحقيقى، فإنّا وإن قلنا بكون مدار حجّية اللفظ هو أصالة الظهور لكن حيث إنّ سبب الظهور هو العلم

بالوضع فنحتاج فى معرفته إلى التبادر وأمثاله، وبعبارة اخرى: الظهور العرفى لاـ يكون بلاـ سبب بل إمّا أن ينشأ من الوضع أو من القرائن، ومعرفة الموضوع له أحد أسباب الظهور، فإذا علم الفقيه بالموضوع له يحصل له العلم بما هو الظاهر عند العرف. الأمر الخامس: «إنّ التبادر- كما ذكره بعض الأعلام- يثبت كون المعنى حقيقيّاً للفظ وكونه انوار الأصول، ج۱، ص: ۸۴ موضوعاً له فى زمان تبادره منه، وأمّا وضع اللفظ لذلك المعنى فى زمان نزول الوحى فلا يثبت بالتبادر المتأخّر، فلابدّ فى إثبات ذلك من التشبّث بالاستصحاب القهقرى الثابت حجّيته فى خصوص باب الظهورات بقيام سيرة العقلاء وبناء أهل المحاورة عليه، فإنّهم يتمسّكون بذلك فى موارد الحاجة ما لم تقم حجّة أقوى على خلافه، بل على ذلك الأصل يدور استنباط الأحكام الشرعيّة من الألفاظ الواردة فى الكتاب والسنّة، ضرورة إنّه لولا اعتباره لا يثبت لنا أنّ هذه الألفاظ كانت ظاهرة فى تلك الأزمنة فى المعانى التى هى ظاهرة فيها فى زماننا» وهكذا الكلام فى استنباط المسائل من جميع الكتب العمليّة أو التاريخية أو الأشعار أو أسناد الأوقاف والوصايا. هذا كلّه فى العلامة الاولى للحقيقة والمجاز، وهى التبادر.

۲- عدم صحّة السلب وصحّته (صحّة الحمل وعدم صحّته):

والمراد منهما أنّ صحّة سلب لفظ بما له من المعنى من لفظ آخر بما له من المعنى تكون علامة لكونه مجازاً فيه، وبالعكس فإن صحّة حمل لفظ بما له من المعنى على لفظ آخر بما له من المعنى تكون علامة لكونه حقيقة فيه، فإذا قلنا «الغيث هو المطر» مثلًا واستحسنه الطبع (إذا كان معنى المطر معلوماً لنا وواضحاً ولم يكن معنى الغيث معلوماً إلّاإجمالًا) فنحكم حينئذٍ أنّ الغيث وضع لمعنى المطر وأنّ معناهما واحد، كما أنّه إذا قلنا «الرجل الشجاع ليس بأسد حقيقة» واستحسنه الطبع أيضاً، نعلم أنّ استعمال الرجل الشجاع فى الأسد يكون مجازاً. ولكن المحقّق الخراسانى رحمه الله وغيره ممّن تبعه ذكروا هنا تفصيلًا حاصله: إنّ الحمل على قسمين حمل أولى ذاتى وحمل شائع صناعى، والملاك فى الحمل الاولى هو اتّحاد المفهوم فقط، وأمّا الملاك فى الحمل الشائع فهو الاتّحاد فى الوجود والافتراق فى المفهوم (ويسمّى شائعاً لكونه هو الشائع بين الناس، وصناعياً لكونه هو المستعمل فى الصناعات) ثمّ إنّ صحّة الحمل الاولى الذاتى يدلّ على كون الموضوع له فى الموضوع والمحمول واحداً، وأمّا الصناعى فيستفاد منه كون الموضوع أحد مصاديق المحمول الحقيقية فى قبال المصاديق المجازيّة، ولا يدلّ على الوضع، فالعلامة على المعنى الموضوع له هى الحمل الاولى لا الحمل الشائع، بل إنّه علامة على كون الموضوع مصداقاً حقيقيّاً للموضوع له فى قبال المصداق المجازى. انوار الأصول، ج۱، ص: ۸۵ أقول: إنّ كلامه جيّد مقبول عندنا، ولكن هيهنا امور تجب الإشارة إليها لتتميم هذا البحث: الأمر الأوّل: ما هو السرّ فى كون صحّة الحمل علامة للمعنى الحقيقى؟ وجوابه ما مرّ نظيره فى التبادر (من أنّ صحّة الحمل تنشأ إمّا من القرينة أو من ناحية الوضع وحيث إنّ المفروض عدم وجود القرينة يعلم أنّها ناشئة من الوضع) فصحّة سلب معنى عن لفظ علامة عدم وضعه له وإلّا لم يكن السلب صحيحاً. الأمر الثانى: أنّ إشكال الدور الذى مرّ فى مبحث التبادر يأتى هنا أيضاً، وبيانه: إنّ صحّة الحمل يتوقّف على العلم بالموضوع له فى موضوع القضيّة ومحمولها (لأنّ صحّة الحمل فرع تصوّر الموضوع والمحمول وهو فرع العلم بهما) بينما العلم بالوضع أيضاً يتوقّف على صحّة الحمل وهذا دور واضح. ولكن يأتى هنا أيضاً الجوابان المذكوران فى التبادر: أحدهما: إن علمنا بالوضع يكون بالإجمال والارتكاز، وأمّا العلم المتوقّف على صحّة الحمل علم تفصيلى، فالمتوقّف غير المتوقّف عليه بالإجمال والتفصيل. ثانيهما: سلّمنا، ولكنّه يختصّ بما إذا كان المستعلم من أهل اللسان، أمّا إذا كان أجنبياً عنه فإنّه يحصل له العلم بالوضع بصحّة الحمل فى استعمالات أهل اللسان فلا دور. الأمر الثالث: أنّ لبعض الأعلام هنا اشكالًا وحاصله: إنّ صحّة الحمل وصحّة السلب يكونان مسبوقين بالتبادر، فالعلامة فى الحقيقة هو التبادر، وتوضيحه: إذا قلنا «الغيث هو المطر» فحيث إنّ الحمل هذا يحتاج إلى تصوّر «الغيث» و «المطر» وتصوّرهما يحتاج إلى العلم بمعناهما واتّحادهما فى الخارج، والعلم هذا لا طريق لنا إليه إلّاالتبادر، فنحن عالمون بالوضع بالتبادر قبل تحقّق الحمل، فالعلامة منحصرة فى التبادر هذا كلّه إذا كان المستعلم من أهل اللسان، أى كان المراد من صحّة الحمل والسلب

صحّتهما عند نفسه، وأمّا إذا كان المستعلم من غيره وكان جاهلًا باللسان وأراد أن يصل إلى الوضع من طريق استعمال أهل اللسان، فإنّ هذا الحمل بالنسبة إليه يرجع إلى تنصيص أهل اللّغة، والتنصيص غير صحّة الحمل، فتلخّص أنّ صحّة الحمل إمّا أن يرجع إلى التبادر أو إلى تنصيص أهل اللّغة، وليست هى نفسها من علائم الحقيقة والمجاز «۱». انوار الأصول، ج۱، ص: ۸۶ أقول: يمكن دفع هذا الإشكال بأنّه يكفى فى صحّة الحمل قضيّة الإجمال والتفصيل، فما يتوقّف عليه صحّة الحمل هو العلم الإجمالى والارتكازى بالوضع، فلا حاجة إلى التبادر لمعرفة الوضع تفصيلًا. هذا مضافاً إلى أنّ الحمل هنا ليس حملًا خارجيّاً لفظيّاً بل المراد منه تقريب المحمول إلى الموضوع فى الذهن، فقبل تحقيق الحمل فى التلفّظ والخارج نقرّب «الغيث» مثلًا بما له من المعنى الارتكازى إلى «المطر» بما له من المعنى التفصيلى، ونمارس حمله عليه حتّى نرى أيستحسنه الطبع أم لا؟ من دون أن يكون تبادر فى البين، فإن استحسنه الطبع ورأى تلائم المعنيين وتناسبهما فيعلم أنّ الموضوع له فيهما واحد. هذا كلّه فى الحمل الاولى الذاتى، وكذلك فى الحمل الشائع (حمل الكلّى على المصداق) فنحتاج فى معرفة المصداق الحقيقى أيضاً إلى التقريب الذهنى. وإن شئت قلت: إنّ التبادر هو الرجوع إلى الارتكاز من طريق التصوّر، وأمّا صحّة الحمل فهى الرجوع إلى الارتكاز من طريق أخذ الجملة والتصديق بمفادها فأحد الطريقين فى عرض الآخر، ولا يتوقّف أحدهما على الآخر. الأمر الرابع: فى بيان الإشكال الذى ذكره بعض الأعلام فى المسألة، وحاصله: إنّ الحمل الذاتى لا ـ يكشف إلّاعن اتّحاد الموضوع والمحمول ذاتاً ومغايرتهما اعتباراً، ولا نظر فى ذلك إلى حال الاستعمال وإنّه حقيقى أو مجازى، وبكلمة اخرى: إنّ صحّة الحمل وعدم صحّته يرجعان إلى عالم المعنى والمدلول، فمع اتّحاد المفهومين ذاتاً يصحّ الحمل وإلّا فلا، وأمّا الحقيقة والمجاز فهما يرجعان إلى عالم اللفظ والدالّ، وبين الأمرين مسافة بعيدة، نعم لو فرض فى القضيّة الحمليّة أنّ المعنى قد استفيد من نفس اللفظ من دون قرينة كان ذلك علامة الحقيقة، إلّاأنّه مستند إلى التبادر لا إلى صحّة الحمل، نعم بناءً على أنّ الأصل فى كلّ استعمال أن يكون حقيقيّاً كما نسب إلى السيّد المرتضى رحمه الله يمكن إثبات الحقيقة، إلّاأنّه لم يثبت فى نفسه، مضافاً إلى أنّه لو ثبت فهو أجنبى عن صحّة الحمل وعدمها «۱». أقول: قد مرّ أنّ صحّة الحمل والاستعمال إمّا أن تكون حاصلة من القرينة أو تنشأ من حاقّ اللفظ والوضع، فإذا لم تكن قرينة فى البين وكانت القضيّة عارية من أيّة قرينة نعلم بأنّ انوار الأصول، ج۱، ص: ۸۷ صحّة الاستعمال نشأت من الوضع ومن حاقّ اللفظ (والعلم بكونه من حاق اللفظ يحصل من تكراره فى مواضع متعدّدة وإن لم يبلغ حدّ الاطّراد) فلا يرد على هذه العلامة ما ذكره فتدبّر جيّداً. الأمر الخامس: هناك فرق بين المراد من الحمل الاولى والحمل الشائع فى ما نحن فيه، وبين ما يكون مصطلحاً فى المعقول، لأنّ الحمل الاولى فى المعقول ملاكه الاتّحاد الماهوى، سواء اتّحدا فى المفهوم أيضاً ولم يتّحدا، ولكن المراد منه فى ما نحن فيه حمل أحد المترادفين على الآخر، فملاكه الاتّحاد مفهوماً من دون نظر إلى الماهية والاتّحاد فيها، لأنّ عالم اللّغة عالم المفاهيم والألفاظ لا الحقائق والماهيات، نعم الاتّحاد المفهومى ملازم للإتّحاد الماهوى لا العكس كما لا يخفى. وكذلك الحمل الشائع، لأنّه فى المعقول هو اتّحاد المفهومين فى الوجود مع عدم ملاحظة الاتّحاد فى الماهية، ولكنّه هنا بمعنى حمل الكلّى على المصداق، وملاكه كون الموضوع أحد مصاديق المحمول. نعم، الفرد مع النظر إلى تشخّصاته الفرديّة يفترق عن الكلّى فى الماهية، فيكون الفرد متّحداً للكلّى فى الوجود ومفترقاً عنه فى الماهية. لكن الحمل الشائع فى المعقول يكون أعمّ ممّا ذكر، لأنّه أعمّ من حمل الكلّى على أفراده كما فى قولنا «الإنسان كاتب» حيث لا إشكال فى أنّه ليس من قبيل حمل الكلّى على أفراده. هذا كلّه فى العلامة الثانيّة من علائم الحقيقة والمجاز.

۳– الاطّراد وعدمه:

المعروف أنّ الّاطراد علامة للحقيقة وعدمه علامة للمجاز، واستشكل فيه المحقّق الخراسانى رحمه الله بما حاصله: إنّ ما ذكروه من كون الّاطراد علامة للحقيقة وعدمه علامة للمجاز لعلّه بملاحظة نوع العلائق المذكورة فى المجازات حيث إنّه لا يطرد صحّة استعمال اللفظ فى نوع العلائق وإلّا ففى خصوص العلاقة التى يصحّ معها الاستعمال يكون المجاز مطرداً كالحقيقة، مثلًا استعمال لفظ الأسد فى

الرجل الشجاع مطرد، ولكن فى نوع الحيوانات المشابهة له ليس مطرداً، فلا يستعمل فى الرجل الأبخر، مع أنّ كلّا من الرجل الأبخر والرجل الشجاع مشابه له، وهكذا إسناد السؤال إلى قرية ذوى العقول مطرد، ولكن إلى نوع المحلّ والمقرّ لهم ليس مطرداً، انوار الأصول، ج ۱، ص: ۸۸ فيصحّ أن يقال: «واسأل القرية» ولا يصحّ أن يقال «واسأل الشارع أو البساط» مع كون كلّ من القرية والشارع محلًا لذوى العقول أو معبّراً لهم، فكلام المشهور إذا كان بملاحظة الصنف الخاص من العلاقة الذى يصحّ معه الاستعمال كالشجاعة من بين أصناف الشباهة أو المسكن من بين أصناف المحلّ والمقرّ فهو ليس بصحيح، لأنّ استعمال اللفظ فى المعنى المجازى أيضاً مطرد كالحقيقة، ويكون الّاطراد مشتركاً بين الحقيقة والمجاز لا مختصّاً بالمعنى الحقيقى، وإذا كان كلامهم بملاحظة نوع العلائق فهو تامّ فى محلّه. هذا حاصل ما ذكره فى المقام. ولكن هيهنا قول آخر ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله ونقله فى تهذيب الاصول وفى المحاضرات، وهو كون الاطّراد من علائم الحقيقة فى خصوص الكلّى بالنسبة إلى أفراده، وحاصل بيانه: إنّه إذا صحّ استعمال كلّى فى عدّة من أفراده بحيث أطرد استعماله فيها نستنتج من مجموع هذه الاستعمالات إنّ معنى هذا الكلّى هو المعنى الجامع بين تلك الأفراد، وهو الموضوع لذلك المعنى، فإذا استعمل مثلًا لفظ الرجل فى زيد، ثمّ استعمل أيضاً فى عمرو، وثالثاً فى بكر، ورابعاً فى خالد نستكشف من هذا الاطّراد أنّ معنى الرجل حقيقة هو المفرد المذكّر، وإذا لم يكن استعمال الكلّى مطرداً فى الأفراد كما أنّ استعمال الأسد لا يكون مطرداً بالنسبة إلى كلّ فرد شجاع نستكشف من عدم الاطّراد هذا كون استعمال الأسد فى الشجاع مجازاً «۱». واجيب عنه بأمرين: الأمر الأوّل: إنّ استعمال الكلّى فى فرده مع الخصوصيّات الفرديّة مجاز قطعاً لأنّ التشخصّات الفرديّة لا تكون جزءاً لما وضع له الكلّى، فإستعماله فيه حينئذٍ يكون استعمالًا فى غير الموضوع له: إن قلت: إنّه يكون من باب التطبيق الكلّى على فرده أو تطبيق العامّ على الخاصّ بلا- إرادة الخصوصيّة. قلنا: فالعلامة حينئذ صحّة التطبيق لا- اطّراد استعمال الكلّى فى الأفراد، لأنّه لم يلاحظ الخصوصيّات الفرديّة، فلم يلاحظ تعدّد الأفراد لأنّ تعدّدها يتحقّق بتشخّصها، فلا يكون الاطّراد علامة بل العلامة صحّة التطبيق، وهى ليست إلّاصحّة الحمل، وقد مرّ أنّ صحّة انوار الأصول، ج ۱، ص: ۸۹ الحمل ترجع إلى التبادر فإنحصرت العلامة فى التبادر. الأمر الثانى: إنّ تطبيق الكلّى على فرده أمر عقلى لا- يرتبط بعالم الاستعمال والألفاظ، فلا يمكن أن يكون علامة لكون الاستعمال حقيقة «۱». أقول: ليت شعرى كيف نسوا ما يسلكونه عملًا فى الفقه فى مقام كشف المعانى الحقيقية للألفاظ المستعملة فى الأبواب المختلفة من الفقه؟ أو لسنا هناك فيما إذا أردنا فهم معنى الغنيمة مثلًا فى قوله تعالى: «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ ...» وإنّه هل يعمّ كلّ فائدة، ولو كانت فى غير حروب أو تختصّ بما تؤخذ فى معركة الحرب؟ نتمسّك بذيل الاستعمالات المختلفة للفظ الغنيمة فى الآيات والرّوايات ونهج البلاغة وأشعار العرب ونستدلّ بها على الخصم، ونقول إنّ اطّراد استعمالها فى الرّوايات وغيرها فى مطلق الفوائد أو فى غير غنائم الحرب يدلّنا على كونها موضوعة لمطلق الفائدة ولو لم تحصل من ناحية القتال، أو إذا أردنا أن نعيّن معنى فى «الكنز» فى كتاب الزّكاة وإنّه هل يختصّ بما يخرج من تحت الأرض أو يعمّ كلّ مال مذخور مستور ذى قيمة؟ نتمسّك بمثل قوله تعالى: «وَكَانَ تَحْتَهُ كَنزٌ لَهُمَا» (فى قضيّة خضر وموسى) وأشباهه ونظائره ثمّ نستدلّ بإطراده فى هذا المعنى فى استعمالات العرب على كونه حقيقة فى مطلق الأشياء الغالية المستورة عن النظر ولو لم يكن تحت الأرض، وهذا هو المحقّق النحرير الطبرسى رحمه الله فى مجمع بيانه وغيره من المفسرين لا يزالون يتمسّكون لفهم معانى الألفاظ الواردة فى القرآن بأشعار العرب وسائر موارد استعمالاتها كما لا يخفى على من راجع كلماتهم، كما إنّك ترى أيضاً رجوع كثير من أرباب اللّغة إلى استعمالات العرب فى نظمهم ونثرهم، ولذلك كانوا يستأنسون بأهل البوادى ويعاشرونهم، فإذا رأوا اطّراد استعمال لفظ فى معنى فى محاوراتهم يحكمون بأنّه وضع لذلك المعنى، كما أنّ هذا أيضاً منهج العلماء فى مناظراتهم فهم يقنعون بأبيات من أشعار العرب وغيرها إذا عرض عليهم فى موارد مختلفة لإثبات معانى الألفاظ فيما إذا أطرد استعمال لفظ فى معنى، وسيأتى الفرق بين هذه العلامة وبين ما هو منقول عن علم الهدى رحمه الله. ثمّ إنّ هيهنا اموراً لا- بدّ من الإشارة إليها: الأمر الأوّل: إنّه كيف يدلّ الاطّراد على الحقيقة؟ انوار الأصول، ج ۱، ص: ۹۰ وجوابه: إنّ كثرة استعمال لفظ فى معنى وصحّة ذلك الاستعمال مع كثرته دليل على أنّ هذا الاستعمال لا يعتمد على القرينة ولا يضرّ

احتمال وجود بعض القرائن الحاليّة وغيرها أحياناً لأنّه يتصوّر فى استعمال واحد أو بالنسبة إلى موارد معدودة من الاستعمال لا بالنسبة إلى الكثير منه، فإذا ثبت أنّ صحّة الاستعمال فى هذه الموارد لم يعتمد على القرينة نعلم بأنّها نشأت من الوضع. فالإنصاف أنّ الاطّراد وعدمه من أحسن علائم الحقيقة والمجاز، وعليه العمل فى كشف معانى الألفاظ، واعراض جمع من الأعلام عنه هنا قولًا، مع التزامهم به فى الكتب الفقهيّة عملًا، غير ضارّ. الأمر الثانى: أنّه لا يجرى فى الاطّراد أيضاً ما مرّ من إشكال الدور، لأنّ المستعلم هنا يستعلم الوضع من كثرة استعمالات أهل اللسان ويكون جاهلًا بالوضع ولا يكون المستعلم والعالم واحداً. الأمر الثالث: أنكر المحقّق العراقى رحمه الله كون الاطّراد من العلائم وحاصل كلامه: إنّه إمّا أن يكون المراد من الاطّراد الاطّراد فى التبادر، أو الاطّراد فى الاستعمال، فإن كان المراد هو الاطّراد فى التبادر فمعناه تبادر معنى خاصّ من لفظ خاصّ فى موارد كثيرة، ومرجع هذا إنّه يعتبر فى دلالة التبادر على الوضع عدم إتّكائه على القرينة، وهو يحرز بإطراد التبادر، فيكون الاطّراد حينئذٍ شرطاً من شرائط كون التبادر علامة وليس علامة مستقلّة، وإن كان المراد هو الثانى فهو ليس منحصراً بالمعنى الحقيقى لوجوده فى المجازات أيضاً فلا يمكن أن يكون علامة «۱». أقول: نختار الشقّ الثانى من كلامه. وأنّ المراد من الاطّراد هو الاطّراد فى الاستعمال، لكنّا نقول فى جوابه: إنّ أدنى تأمّل فى محاوراتنا اليوميّة يدلّنا على أنّ الاستعمالات الحقيقيّة أكثر من الاستعمالات المجازيّة بمراتب، وما قيل من أنّ أكثر كلمات العرب مجازات قول زور، ولا أساس له، نعم يمكن أن يقال: إنّ المجاز فى الأشعار والخطب كثير مطّرد، ولكنّه أيضاً لا يكون بمرتبة كثرة الحقيقة فيهما، وحينئذٍ يكون اطّراد الاستعمال سبباً للاطمئنان بأنّه مستعمل فى المعنى الحقيقى، وأمّا فى الكلمات المتعارفة فالأمر أوضح، وإن شئت اختبر نفسك فى يوم واحد انوار الأصول، ج۱، ص: ۹۱ وما تتكلّم به من الكلمات، فترى أنّ أكثرها استعمالات حقيقيّة، والمجاز فيها قليل جدّاً. الأمر الرابع: قال المحقّق الحائرى رحمه الله ما نصّه: «إنّ المراد من الاطّراد حُسن استعمال اللفظ فى كلّ موقع من غير اختصاص له بمواقع خاصّة كالخطب والأشعار ممّا يطلب فيها أعمال محاسن الكلام ورعاية الفصاحة والبلاغة، بخلاف المجاز فإنّه إنّما يحسن فى تلك المواقع خاصّة» «۱» انتهى. وفيه: أنّه مشعر بأنّ الاطّراد فى الخطب والأشعار ليس دليلًا على الوضع، ولكنّك قد عرفت أنّ المجاز فيهما أيضاً ليس مطرداً وإن كان فيهما أكثر من الكلمات اليوميّة، فالاطراد فيهما أيضاً دليل على الحقيقة (فتأمّل). الأمر الخامس: قد ظهر ممّا ذكرناه أنّه فرق بين مختارنا فى المقام وما نسب إلى السيّد المرتضى رحمه الله من أنّ الاستعمال علامة الحقيقة وأنّ الأصل فى الاستعمال هو الحقيقة، لأنّا لا نقول بأنّ احتمال القرينة واحتمال المجاز ينتفى بمجرّد الاستعمال ولو فى كلام واحد، بل نقول إنّ اطّراد الاستعمال يكون نافياً وراداً للمجاز ووجود القرينة، وفرق بين اطّراد الاستعمال ومجرّد الاستعمال، وما ذكره ممّا لا دليل عليه كما أشار إليه المحقّقون من الأصحاب.

۴- من علائم الحقيقة والمجاز نصّ أهل اللّغة:

قد ذكر من العلامات نصّ أهل اللّغة، ولكن ليس هنا محلّ البحث عنه بل يبحث عنه فى باب حجّية ظواهر الألفاظ وحجّية قول اللغوى، فسوف يأتى إن شاء اللّه تعالى فى محلّه أنّه هل يكون تنصيص أهل اللّغة حجّة أو لا؟ فانتظر. وفيه: بحث كبروى وأنّه هل يكون تنصيصهم حجّة وإن لم يحصل منه العلم بل حصل الظنّ من قول الخبرة؟ وبحث صغروى وهو أنّ كلمات اللغويين من هذا الباب، أو بيان لموارد الاستعمال؟

الأمر السابع: الحقيقة الشرعيّة

اشارة

وينبغى التنبيه على مقدّمة قبل الشروع فى أصل البحث، وهى أنّ الألفاظ تارةً توضع لفهم عموم الناس وهى أكثر الألفاظ المتداولة

بينهم، وتسمّى بالحقائق اللغويّة أو العرفيّة، واخرى توضع لصنف خاصّ منهم وتسمّى بالمصطلحات نظير لفظ «الاصول العمليّة» فإنّه وضع في علم الاصول للُاصول الأربعة العمليّة المعهودة، وأمّا في اللّغة فوضع لفظ «الأصل» و «العمل» لما هو أوسع من ذلك كما هو واضح، والفرق بين القسمين أنّ الحقائق اللغويّة تفيد معانيها اللغويّة كيفما استعملت، من دون أن تكون مقيّدة بكلام خاصّ، وأمّا المصطلحات فإفادتها المعاني المصطلحة متوقّفة على استعمالها في مواردها الخاصّة. إذا عرفت هذا فنقول: إنّ لنا في الشرع ماهيّات مخترعة نحو الصّلاة والحجّ والزّكاة، واموراً اخرى مشابهة لها، نحو عنوان «التكبير» الذي في اللّغة بمعنى مطلق التعظيم، في الشرع وضع لصيغة «اللّه اكبر» ولكنّه ليس ماهية مخترعة مستقلّة تتركّب من أجزاء وأعمال كماهيّة الصّلاة، ولا إشكال في أنّ الألفاظ الدالّة على هذه الماهيات المخترعة في زماننا هذا حقيقة في المعاني الشرعيّة، ولكن لا بدّ من البحث في أنّها هل صارت حقيقة فيها في عصر الشارع حتّى تحمل على تلك المعاني في لسانه (وتسمّى حينئذٍ بالحقائق الشرعيّة) أو صارت حقيقة في الأزمنة اللّاحقة بأيدي المتشرّعين، وحينئذٍ تحمل الألفاظ الواردة في لسان الشارع على معانيها اللغويّة عند فقد القرينة، وعلى معانيها الشرعيّة عند وجودها (وتسمّى حينئذٍ بالحقائق المتشرّعيّة) فيه قولان: أحدهما: ثبوت الحقيقة الشرعيّة والثاني: عدمه. وتوضيح الحال يستدعي البحث في امور أربع: الأوّل: في أدلّة القولين. الثاني: في حدود هذه الماهيّات وعددها، فهل تكون محدودة بمثل الصّلاة والصّوم والحجّ، انوار الأصول، ج ۱، ص: ۹۳ أو أنّ دائرتها أوسع منها. الثالث: في بيان ثمرة المسألة. الرابع: في تعيين الوظيفة حين الشكّ في بعض الاستعمالات إذا شكّ في أنّ الألفاظ المستعملة فيها هل استعملت في هذه الموارد قبل صيرورتها حقيقة في المعاني الشرعيّة، أو بعدها؟

الأمر الأوّل: في أدلّة القولين:

فاستدلّ النافون بأصالة عدم النقل، حيث إنّه أصل من الاصول العقلائيّة في باب الألفاظ التي تكون بحكم الأمارات وليست من الاصول التعبّديّة الشرعيّة لأنّ بناء العقلاء استقرّ على حمل الألفاظ على معانيها الأوّليّة إلّاإذا ثبت نقلها بدليل. واستدلّ المثبتون بوجوه عمدتها التبادر، والمراد منه تبادر المعاني الخاصّة من تلك الألفاظ إلى أذهان معاصري النبي صلى الله عليه و آله عند استعمالها من دون قرينة، والتبادر علامة الحقيقة. توضيحه: أنّ فهم الأصحاب المعاني الجديدة من هذه الألفاظ المستعملة في كلمات الرسول صلى الله عليه و آله والأئمّة عليهم السلام ممّا لا ريب فيه، وذلك لا يخلو من أحد وجوه ثلاثة: فإمّا أن يكون لوجود قرائن لفظيّة في البين، أو لوجود قرائن حاليّة، أو أنّه ناشٍ من ناحية الوضع، ولا إشكال في أنّ لازم الأوّلين القول بأنّ القرائن ضاعت فلم تصل إلينا وهذا أمر مستبعد جدّاً، فيتعيّن الأخير وهو المطلوب. نعم هاهنا «سؤال» وهو أنّ منشأ هذا التبادر ما هو؟ فهل هو الوضع التعييني أو التعيّني؟ وجوابه: إنّ الوضع التعييني يستلزم الالتزام بأنّ النبي صلى الله عليه و آله كان يصرّح وينصّ بأنّي وضعت هذا لهذا، وذاك لذاك، وهذا أيضاً أمر مستبعد جدّاً، لأنّه لو كان لبان، ونقل إلينا، لتوفّر الدواعي على نقله، فيتعيّن تكون المنشأ الوضع التعيّني، وحينئذٍ يقع البحث في زمان تحقّق هذا الوضع، أي زمان صيرورة المعنى المجازي حقيقيّاً لأنّه يحتاج إلى كثرة الاستعمال، فيقع السؤال عن إنّه هل يكفي عصر الرسول صلى الله عليه و آله لهذه الكثرة حتّى نلتزم بكونه زمان الوضع، أو لا يكفي حتّى نلتزم بأنّ الوضع والتعيّن حصل في عصر المعصومين عليهم السلام؟ هذا إذا كان نوع الوضع منحصراً في القسمين المذكورين (التعيّني والتعييني)، لكن المحقّق انوار الأصول، ج ۱، ص: ۹۴ الخراساني رحمه الله أبدع هنا قسماً ثالثاً يمكن تسميته بالوضع التعييني العملي فإنّه قال: ربّما يكون الإنسان بصدد الوضع من دون أن يصرّح به فلا يقول: «وضعت هذا لهذا» بل يستعمل اللفظ عملًا في معناه فيقول مثلًا: «ايتني بالحسن» وهو يريد به وضع لفظ الحسن لهذا المولود، من دون أن ينصب قرينة على المجاز بل إنّما ينصب القرينة على كونه بصدد الوضع (ولعلّه من هذا القبيل قول الرسول صلى الله عليه و آله «صلّوا كما رأيتموني اصلّي»)، ثمّ قال: لا يبعد كون هذا النوع من الوضع هو منشأ التبادر في الحقائق الشرعيّة، لكن أورد عليه جماعة ممّن تأخّر عنه منهم المحقّق النائيني رحمه الله «بأنّ حقيقة الاستعمال كما بيّناه إلقاء

المعنى فى الخارج بحيث يكون الألفاظ مغفولًا عنها فالاستعمال يستدعى كون الألفاظ مغفولًا عنها وتوجّه النظر إليه بتبع المعنى بخلاف الوضع فإنّه يستدعى كون اللفظ منظوراً إليه باستقلاله، ومن الواضح إنّه لا يمكن الجمع بينهما فى آن واحد» «۱». ثمّ وقع الأعاظم بعده فى حيص وبيص فى مقام دفع هذا الإشكال وأجاب كلٌّ بجواب، فأجاب بعض من تأخّر عنه بما حاصله: إنّ المستحيل هو اجتماع اللحاظين فى ملحوظ واحد، وفى ما نحن فيه متعلّق أحد اللحاظين غير متعلّق الآخر، لأنّ اللحاظ الآلى متعلّقه شخص اللفظ، واللحاظ الاستقلالى متعلّقه نوع اللفظ من أى متكلّم كان «۲». ولكن يرد عليه: أنّ المفروض استعمال لفظ الحسن مثلًا مرّة واحدة لا مرّتين، فيكون النوع والشخص موجودين بوجود واحد، فيبقى محذور اجتماع اللحاظين على حاله. وأجاب بعض الأعلام فى تعليقته على أجود التقريرات بما حاصله: إنّ هذا الإشكال وارد على مبنى كون حقيقة الوضع إنشاء، لأنّ الوضع حينئذٍ يتحقّق بنفس التلفّظ والإنشاء، وأمّا بناءً على مختارنا من كونه هو التعهّد والالتزام فيقع الوضع قبل الاستعمال بطبيعة الحال، لأنّ الالتزام يتحقّق قبل التكلّم، فلا يكون فى نفس الاستعمال لحاظان «۳». وفيه: أوّلًا: ما مرّ من الإشكال فى أصل مبناه فى حقيقة الوضع. وثانياً: سلّمنا- إلّاأنّ التعهّد المحض من دون الإبراز والإظهار لا أثر له لعدم إيجابه التفاهم انوار الأصول، ج ۱، ص: ۹۵ فى الألفاظ الذى هو الغاية فى الوضع، ولا إشكال فى أنّ الالتزام مع الإبراز يحتاج إلى اللحاظ الاستقلالى مضافاً إلى اللحاظ الآلى، لأنّ إبراز الالتزام باللفظ يحتاج إلى النظر إليه مستقلًا، فيبقى الإشكال على حاله. وأجاب عنه: فى تهذيب الاصول بأنّه «يمكن أن يكون من باب جعل ملزوم بجعل لازمه ويكون الاستعمال كناية عن الوضع من غير توجّه إلى الجعل حين الاستعمال وإن التفت إليه سابقاً أو سيلتفت إليه بنظرة ثانيّة، وهذا المقدار كافٍ فى الوضع» «۱». أقول: كلامه هنا منافٍ لما صرّح به فى باب حقيقة الوضع، لأنّه قال هناك: إنّ الوضع نوع من الإنشاء، وإليك نصّ كلامه: «الوضع هو جعل اللفظ للمعنى وتعيينه للدلالة عليه» «۲». ووجه التنافى إنّ الإنشاء والجعل يحتاج إلى تصوّر المجعول والمجعول له والنظر الاستقلالى إليهما، فكيف يمكن أن يكون الاستعمال الموجب للوضع كناية بحيث يصير اللفظ الموضوع مغفولًا عنه؟ فظهر ممّا ذكرناه عدم تماميّة شىء من هذه الأجوبة الثلاثة، والتحقيق فى الجواب أن يقال: إنّ الإشكال فى المقام متوقّف على كون اللفظ آلة ومرآة للمعنى وفانياً فيه، وهو ممنوع جدّاً لأنّ كلّ مستعمل للكلمات والألفاظ ينظر أوّلًا إلى كلّ واحد من اللفظ والمعنى نظراً استقلالياً، ثمّ يستعمل اللفظ فى المعنى كما هو واضح بالنسبة إلى من هو حديث العهد بلغة، فإنّه إذا أراد مثلًا استعمال لفظ «الخبز» فى معناه باللغة العربيّة يتفحّص ابتداءً فى ذاكرته الحافظة، ويختار من بين الألفاظ المخزونة فيها لفظ «الخبز» فينظر إليه بالطبع نظراً استقلاليّاً كما ينظر إلى معناه أيضاً كذلك ثمّ يستعمل اللفظ فى معناه بعد ذلك ويقول: «هل عندك خبز؟». نعم يحصل له الغفلة عن اللفظ بعد استعمالات كثيرة وحصول السلطة على الاستعمال ولكن هذه الغفلة المترتّبة على تلك السلطة ليس معناها دخلها واعتبارها فى حقيقة الاستعمال وفناء اللفظ فى المعنى حين الاستعمال. أضف إلى ذلك أنّ الاستعمال ليس من الامور الآنيّة بالدقّة العقليّة بل يمكن إحضار معانٍ متعدّدة فى الذهن أوّلًا ثمّ ذكر اللفظ لإفادتها كما ذكرناه فى مبحث جواز استعمال اللفظ المشترك انوار الأصول، ج ۱، ص: ۹۶ فى المعانى المتعدّدة، فظهر من جميع ذلك أنّ هذا النوع من الوضع ممّا لا غبار عليه. بقى هنا شىء: وهو أنّ هذا الاستعمال هل يكون حقيقة أو مجازاً؟ ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّه نوع ثالث من الاستعمال (لا حقيقة ولا مجاز) والميزان فى صحّته استحسان الطبع، وقال: «دلالة اللفظ على المعنى فى هذا الاستعمال بنفسه لا بالقرينة وإن كان لا بدّ حينئذٍ من نصب قرينة إلّاأنّه للدلالة على ذلك (على كونه فى مقام الوضع) لا على إرادة المعنى كما فى المجاز» «۱». أقول: الظاهر أنّه لا بدّ فى هذا الاستعمال من نصب قرينتين: قرينة على كون المستعمل فى مقام الوضع، وهذا ما اعترف به المحقّق الخراسانى رحمه الله أيضاً، وقرينة على استعمال اللفظ فى المعنى الجديد كالإشارة إلى المولود مثلًا عند قوله: «ائتنى بالحسن» لأنّه مع عدم نصب هذه القرينة لا يفهم المعنى من اللفظ كما هو واضح، وحينئذٍ إمّا أن لم يكن اللفظ قبل هذا الوضع موضوعاً لمعنى آخر، فيكون الحقّ عندئذٍ مع المحقّق المذكور من أنّه ليس حقيقة ولا مجازاً، أو كان قبل هذا موضوعاً لمعنى آخر فيكون استعماله فى المعنى الجديد استعمالًا فى غير الموضوع له فيكون مجازاً، فكلام المحقّق بإطلاقه غير مرضىّ. ثمّ يبقى الكلام فى أنّ الألفاظ الدائرة فى لسان الشرع

للُامور المستحدثة هل وضعت لها بالوضع التعيينى بأحد نوعيه، أو التعيّنى؟ ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى الأوّل وقال: «دعوى الوضع التعيينى فى الألفاظ المتداولة فى لسان الشارع هكذا قريبة جدّاً ومدّعى القطع به غير مجازف قطعاً» «۲». ولكنّه دعوى بلا بيّنة وقول بلا برهان، والصحيح حصوله من طريق خصوص الوضع التعيّنى فإنّ هذا هو ما نجده بوجداننا العرفى، فاختبر نفسك فى الأوضاع الجديدة فى حياتنا الاعتياديّة فإنّك تشاهد عندك ألفاظاً وضعت لمعان جديدة بكثرة الاستعمال كلفظ «الشيطان الأكبر» و «المستضعف» و «المستكبر» و «الطاغوت» إلى غير ذلك من الألفاظ المتداولة اليوم انوار الأصول، ج۱، ص: ۹۷ فى معانٍ خاصّة غير معانيها اللغويّة، بل يمكن أن يقال بتحقّق الوضع فى المعانى الشرعيّة من هذا الطريق بكثرة الاستعمال حتّى فى خصوص عصر النبى صلى الله عليه و آله أيضاً، بل فى سنة أو أقلّ، وكذا بالنسبة إلى عصر الأئمّة عليهم السلام فى ألفاظ اخر، وإصرار المحقّق الخراسانى رحمه الله على المنع من حصوله فى خصوص لسان الشارع ممّا لا وجه له. وهنا مذهب آخر وهو أنّه يمكن أن يقال: إنّ بعض الألفاظ المعهودة المعروفة بعنوان الحقائق الشرعيّة ليست فى الواقع بحقائق شرعيّة بل إنّها حقائق لغويّة لاستعمالها فى الشرائع السابقة كما تشهد عليه جملة من الآيات: منها قوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» «۱». وقوله تعالى: «وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيّاً» «۲». وقوله تعالى: «وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ» «۳». فإنّ هذه الآيات تشهد على أنّ الصّيام والصّلاة والحجّ كانت موجودة بمعانيها الشرعيّة فى الشرائع السابقة أيضاً، كما اعترف به جمع من المحقّقين. نعم قد يرد على هذا بأنّ غاية ما يستفاد من هذه الآيات أنّ معانى هذه الألفاظ كانت موجودة قبل الإسلام ولا تدلّ على كون هذه الألفاظ أسماء لها فتدلّ آية الحجّ مثلًا على أنّ أعمال الحجّ وجملة من مناسكه كانت معمولة من عصر إبراهيم خليل اللّه عليه السلام، ولا تدلّ على أنّه كان يعبّر عنها بلفظ الحجّ فى اللّغة العربيّة. ولكن يمكن دفعه بأنّ العرب فى عصر الجاهلية كانوا يتكلّمون فيما بينهم عن عبادات اليهود والنصارى قطعاً خصوصاً إذا لاحظنا وجود طائفة منهم فى المدينة وإنّهم يتكلّمون بما يتكلّم به غيرهم من قبائل العرب، ومن البعيد جدّاً كون الألفاظ التى كان العرب يتكلّمون بها عن عبادات اليهود والنصارى وصومهم وصلاتهم غير الألفاظ المستعملة فى لسان القرآن، لأنّ لازمه وضع ألفاظ جديدة عربيّة لتلك المعانى مع عدم الحاجة إليها بل هو أشبه شيء بتحصيل الحاصل. انوار الأصول، ج۱، ص: ۹۸ ويؤيّد ذلك أنّ كلمة «الصّلاة» بهذه اللّفظة موجودة فى إنجيل برنابا الموجود فى زماننا هذا لا بلفظة اخرى عبرانيّة أو سريانيّة، وهذا يشهد على أنّه كما أنّ المعانى لم تكن مستحدثة، كذلك الألفاظ التى يعبّر عنها (وإن كانت صحّة هذا الانجيل محلّ الكلام). والذى يسهّل الخطب إنّ إثبات المعانى اللغويّة لهذه الألفاظ بهذا الدليل لا أثر له فى الثمرة المعروفة لهذه المسألة بل يؤكّد حملها على المعانى المعروفة الشرعيّة بطريق أولى، فإنّ لازم هذا الكلام كون الصّلاة مثلًا حقيقة فى الأركان المخصوصة حتّى قبل ظهور الإسلام فلا تحمل على معنى الدعاء إذا وردت فى لسان الشارع بلا قرينة.

الأمر الثانى: فى دائرة الحقائق الشرعيّة

وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ دائرتها أوسع من الألفاظ المتداولة فى ألسنة الاصوليين، والدليل عليه أنّ الحقيقة الشرعيّة التى ينبغى البحث عن ثبوتها وعدمه على أقسام: ۱- ما وضعت للعبادات المخترعة فى الشرع مثل «الصّلاة» و «الزّكاة» و «الحجّ» وغيرها. ۲- ما وضعت لأقسام هذه العبادات وهو بالنسبة إلى الصّلاة ک «صلاة الآيات» و «صلاة الليل» و «صلاة الفطر» و «صلاة القضاء» و «صلاة الأداء» و «صلاة الفريضة» و «صلاة النافلة» وهكذا بالنسبة إلى الصّوم والزّكاة والحجّ. ۳- ما وضعت لأجزاء هذه العبادات مثل عنوان «الطواف» و «السعى» و «الوقوف» و «التقصير» فى الحجّ، و «الركوع» و «السجود» و «التشهّد» و «القنوت» فى الصّلاة. ۴- ما وضعت فى غير العبادات، مثل عنوان «الحدّ» و «التعزير» و «الكرّ» و «الماء القليل» وغيرها. والظاهر أنّ جميع هذه الألفاظ محلّ الكلام فى المقام، فهل الحقيقة الشرعيّة ثابتة فى جميعها أو فى بعضها؟ والإنصاف أنّه يشكل دعوى ثبوتها فى جميع ما ذكرنا، فاللازم الأخذ بالقدر المتيقّن منها. نعم توجد هنا ألفاظ نعلم بعدم كونها حقائق شرعيّة، أى لم توضع لمعانيها الخاصّة فى لسان الشارع بل كانت موجودة فى العرف العامّ

وإنّما اضيف إليها من جانب الشارع شرائط وخصوصيّات فحسب بحيث لم تتبدّل إلى معانٍ جديدة غير ما فى العرف العامّ، مثل لفظ انوار الأصول، ج ١، ص: ٩٩ النكاح والطلاق والبيع، ولذلك يصحّ التمسّك فى الموارد المشكوكة بإطلاق قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» وقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» مثلًا، ومن هذا القسم كلمة «الذبح» وأمثاله، فإنّها باقية على معانيها التى كانت قبل ظهور الإسلام فى العرف العامّ وإن أضاف الشارع إليها شرائط وقرّر لها حدوداً، لأنّ هذه قيود حكميّة لا دخل لها فى المعنى الموضوع له. هذا كلّه فى سعة دائرة النزاع، وسيأتى دخلها فى ترتّب الثمرة العمليّة على البحث فى الأمر الآتى.

الأمر الثالث: فى ثمرة المسألة

المعروف فى ثمرة المسألة حمل الألفاظ المستعملة فى لسان الشارع والرّوايات على معانيها الشرعيّة عند فقدان القرينة إن قلنا بثبوت الحقيقة الشرعيّة، وإلّا تحمل على معانيها اللغويّة، فإذا قال الشارع المقدّس مثلًا: «صلّوا عند رؤية الهلال» ولم ينصب قرينة على مراده، حملت الصّلاة على معناها الشرعيّة وهو الأركان المخصوصة بناءً على ثبوت الحقيقة الشرعيّة، وعلى معناها اللغويّة وهو الدعاء بناءً على عدمه. لكن قد أورد على هذه الثمرة فى تهذيب الاصول والمحاضرات بأنّه لا طائل تحتها (مع اختلافهما فى التعبير). فقال فى المحاضرات: «إنّ الرّوايات التى وصلت عن المعصومين عليهم السلام إلينا المشتملة على هذه الألفاظ كان المراد منها معلوماً فلا ثمرة، بل لا داعى لهذا البحث بعد ذلك» «١». وقال فى تهذيب الاصول: «وعلى كلّ حال الثمرة المعروفة أو الفرضيّة النادرة الفائدة ممّا لا طائل تحتها عند التأمّل حيث إنّا نقطع بأنّ الاستعمالات الواردة فى مدارك فقهنا إنّما يراد منها هذه المعانى التى عندنا فراجع وتدبّر» «٢». أقول: إنّما يصحّ الإشكال لو كان النزاع فى خصوص لفظ الصّلاة والصّيام وشبهها، أمّا لو كانت دائرته أوسع ممّا ذكر، كما هو المختار وقد مرّ بيانه آنفاً فالثمرة لهذا البحث كثيرة، وما أكثر الألفاظ التى وردت فى روايات المعصومين عليهم السلام ولا يعلم أنّ المراد منها معانيها الشرعيّة أو اللغويّة. انوار الأصول، ج ١، ص: ١٠٠ توضيح ذلك: أنّ هذه الألفاظ على أقسام: الأوّل: صارت حقيقة فى معانيها فى زمان الرسول صلى الله عليه و آله بلا إشكال. الثانى: (وهى أسماء أجزاء العبادات وأقسامها) لا دليل على صيرورتها كذلك فى زمن الرسول بل لا يبعد أنّها صارت حقيقة فى زمان الصادقين عليهما السلام. الثالث: لا دليل ولا شاهد أيضاً على صيرورتها حقيقة إلى زمان الصادقين مثل ألفاظ الأحكام الخمسة، فلا نعلم المراد من صيغة «يكره ذلك» مثلًا (إذا استعملت فى رواية) هل يكون المراد منها الحرمة، أو الكراهة المصطلحة فى الفقه. ولا يخفى أنّ البحث عن ثبوت الحقيقة الشرعيّة وعدمه يكون له ثمرة عمليّة بالنسبة إلى كثير من هذه الألفاظ، والظاهر أنّ الشبهة إنّما نشأت من تحديد البحث فى ألفاظ معدودة محدودة. بقى هنا شىء: وهو ما يستظهر من بعض الكلمات من أنّ الأحاديث النبويّة ليست من المنابع الفقهيّة عند الإماميّة، حتّى تكون الألفاظ الواردة فيها داخلة فى نطاق البحث. ولكنّه يرد عليه: أوّلًا: بوجود الخبر المتواتر فيها كحديث الغدير (فإنّه وإن لم يكن حديثاً فقهيّاً ولكنّه يشتمل على مسألة اصوليّة وهى حجّية قول أمير المؤمنين عليه السلام فتدبّر). وثانياً: كم من حديث نبوى اشتهر الاستدلال به فى الفقه مثل «الناس مسلّطون على أموالهم» و «المؤمنون عند شروطهم»، وفى الاصول مثل «ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه» و «إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم» سواء قلنا بحجّية هذه المرسلات وأشباهها بسبب اشتهارها بين العلماء كما هو كذلك فى الجملة، أو جعلناها مؤيّدة لإثبات بعض المسائل، فإنّ التأييد أيضاً نوع من الأثر. ثالثاً: قد تجعل الأحاديث النبويّة مؤيّدة لبعض الأدلّة، فهى وإن لم تكن حينئذٍ أدلّة على إثبات المقاصد ولكنّها كجزء دليل.

الأمر الرابع: فيما إذا شكّكنا فى تاريخ الاستعمال وتاريخ النقل

يعنى إذا وردت كلمة مثل الصّلاة فى حديث، ولم نعلم أنّ الحديث ورد قبل نقل هذه اللّفظة انوار الأصول، ج ١، ص: ١٠١ إلى المعنى

الشرعى أو بعد نقلها إليه، فإن كان الأوّل لا بدّ من حملها على معناها اللغوى، وإن كان الثانى وجب حملها على المعنى الشرعى. وحاصل الكلام هنا: إنّه تارةً يكون تاريخ الاستعمال وتاريخ النقل كلاهما معلومين واخرى يكون تاريخ الاستعمال معلوماً وتاريخ النقل مجهولًا أو بالعكس، وثالثاً يكون كلاهما مجهولين. لا كلام فى الصورة الاولى والثالثة فإنّ حكمهما واضح كما لا يخفى، إنّما البحث والإشكال فى الصورة الثانيّة، فهل يجرى فيها أصل من الاصول العمليّة أو لا؟ لا شكّ فى عدم جريان استصحاب عدم المجهول إلى زمان المعلوم فى كلا شقّيها، لأنّ الاستصحاب يجرى فى الأحكام الشرعيّة وموضوعاتها، فإنّه من الاصول التعبّديّة التى وضعها الشارع فيها، ولذلك لا بدّ فى جريانها من أثر شرعى بلا واسطة، ولا ريب فى أنّ عدم الاستعمال أو عدم النقل فى ما نحن فيه ليس له أثر شرعى بلا واسطة. نعم تجرى أصالة عدم النقل التى هى من الاصول اللّفظيّة العقلائيّة، وتكون من الأمارات فى صورة الجهل بالنقل والعلم بالاستعمال لا العكس. لكن يرد عليه: بأنّ أصل عدم النقل يجرى فيما إذا شكّكنا فى أصل النقل لا ما إذا كان أصل النقل معلوماً وكان تاريخه مجهولًا، فإنّ بناء العقلاء ثابت فى الأوّل دون الثانى، وعلى هذا فلا أصل عملى يجرى فى المقام.

الأمر الثامن: الصحيح والأعم

اشارة

وهو من أهمّ المباحث الاصوليّة لما فيها من آثار عمليّة، ولا بدّ فيه من تقديم امور قبل الورود فى أصل البحث: الأمر الأوّل: فى عنوان البحث فقد عنونه المحقّق الخراسانى رحمه الله هكذا: «وقع الخلاف فى أنّ ألفاظ العبادات أسام لخصوص الصحيحة أو للأعمّ منها». ولكن يرد عليه: أوّلًا: أنّ موضوع الصحيح والأعمّ لا يختصّ بالعبادات بل يشمل ألفاظ المعاملات أيضاً مثل لفظ النكاح والطلاق والبيع، بل ويشمل غيرهما كالألفاظ الموضوعة لموضوعات الأحكام نظير لفظ الدينار والحلّة فى باب الديّة، فيقع النزاع فى أنّ الدينار مثلًا هل وضع للصحيح منه أو للأعمّ؟ وثانياً: يستشمّ من تعبيره بالأسامى من أنّ النزاع يدور مدار القول بالحقيقة الشرعيّة مع أنّ من المعلوم عدم اختصاصه به. وعنونه بعض الأعلام بأنّ «ألفاظ العبادات والمعاملات هل تكون أسامى للصحيحة أو للأعمّ». ويرد عليه: أيضاً الإشكال الثانى ممّا اُورد على المحقّق الخراسانى رحمه الله، وكذلك الأوّل بالنسبة إلى غير العبادات والمعاملات كما لا يخفى. وقال بعض الأعاظم فى مقام بيان عنوان البحث: «الأصل فى استعمالات الشارع لألفاظ العبادات ماذا؟». ويرد عليه: ۱- بعض ما مرّ كما هو ظاهر، ۲- أنّ لازم قوله «استعمالات الشارع» تحديد دائرة النزاع بالألفاظ المستعملة فى لسان الشارع مع أنّ النزاع كلّى يجرى بالنسبة إلى مطلق الألفاظ سواء كانت مستعملة فى لسان الشارع أم لا، وإن كان الغرض من هذا البحث الحصول انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۰۴ على كيفيّة استعمالات الشارع فحسب نظير البحث فى سائر المباحث اللّفظيّة كمبحث الأوامر والنواهى فإنّ النزاع فيها يكون فى مطلق صيغة الأمر أو صيغة النهى مثلًا، من أى مولى صدرت، ولكن الغرض منه هو الحصول على كيفية دلالة صيغة الأوامر والنواهى الصادرة من ناحية الشارع. وثالثاً: إنّ قوله «ماذا؟» كلمة مبهمة لا تبيّن المراد من البحث وإنّه من جهة الصحيح والأعم أو الحقيقة والمجاز أو جهات اخرى. فالأولى أن يقال: «إنّ ألفاظ العبادات والمعاملات وغيرهما بمقتضى الوضع الشرعى أو اللغوى أو القرينة العامّة هل هى للصحيح أو للأعمّ منه؟» فإنّه لا يرد عليه شىء ممّا ذكر كما لا يخفى. الأمر الثانى: فى أنّه لا فرق فى جريان النزاع بين القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة وعدمه وبين أن تكون الألفاظ مجازات فى المعانى الشرعيّة أو حقائق لغويّة فيها (كما قال بعض بعض) أو حقائق لغويّة فى المعانى واللغويّة كما يحكى عن الباقلانى. وذلك لأنّ المعنى الحقيقى أو المجازى هنا يشتمل على أجزاء وشرائط على كلّ حال ويتصوّر فيها الصحيح والفاسد فيجرى النزاع فيها حتّى على القول بأنّ الصّلاة فى استعمالات الشرع مثلًا يراد منها الدعاء فإنّه لا إشكال فى أنّ هذا الدعاء فى هذه الاستعمالات مقيّد بقيود خاصّة فيتصوّر فيها الصحيح والأعمّ، والجامع للشرائط والأجزاء أو الفاقد لبعضها. الأمر الثالث: فى معنى الصحّة والفساد وإنّه ما هو المقصود منهما؟ ونكتفى ببيان معنى الصحّة حتّى

يعرف معنى الفساد أيضاً فإنّ الأشياء تعرف بأضدادها. وقد ذكر لها معانٍ مختلفة، فقال بعض أنّها بمعنى اسقاط الإعادة والقضاء، وهذا منسوب إلى الفقهاء، وقال بعض آخر أنّها بمعنى موافقة الأمر، وهو منسوب إلى المتكلّمين، ولا يخفى عدم تماميّة شيء منهما بل كلّ من الفقيه والمتكلّم فسّر الصحّة وفقاً لمسلكه الخاصّ، فالفقيه حيث يبحث عن الإعادة والقضاء في باب العبادات فسّرها بإسقاطها مع أنّه لا يصدق في أبواب المعاملات، والمتكلّم حيث إنّه يبحث في علم الكلام عن مسائل المعاد وعن الثواب والعقاب، وهما يترتّبان على موافقة الأمر ومخالفته، فقد فسّر الصحّة بالموافقة، وفي الواقع أنّهم أخذوا بلوازم الصحة المطلوبة لهم. والمحقّق الخراساني رحمه الله فسّرها بالتماميّة وهو أيضاً غير تامّ لأنّه انوار الأصول، ج۱، ص: ۱۰۵ مبهم لم يعيّن فيه حيثيّة التماميّة وجهتها، فهل المراد التماميّة من ناحية الأجزاء أو من جهة الأجزاء والشرائط، أو من جهات اخرى؟ والتعريف الرابع ما هو المعروف بين من تأخّر عن المحقّق المذكور، وهو تعريفها بالجامعية للأجزاء والشرائط. ولنا تعريف خامس يكون أقرب إلى الواقع وهو أن يقال: إنّ الصحيح ما يترتّب عليه جميع الآثار المطلوبة منه (أي الآثار الكاملة) وبتعبير آخر الشيء الصحيح هو ما يكون واجداً للخاصّية المترقّبة منه، والفاسد هو ما يكون فاقداً لها. بيان ذلك: إنّ المركّبات على قسمين: حقيقة واعتباريّة، فالمركّب الحقيقي ما يكون بين أجزائه ربط خارجي حقيقي كبدن الإنسان وجسم الشجر، والمركّب الاعتباري ما لا يكون كذلك بل اعتبر نحو ربط بين أجزائه المتشتّة في الخارج كالصّلاة والعقود، وحيث إنّ مدار البحث في الصحيح والأعمّ هو المركّبات الاعتباريّة في الغالب فلابدّ لنا من تعيين معيار الوحدة وسبب الارتباط فيها، ولا إشكال في أنّ عامل الوحدة في المركّبات الاعتباريّة إنّما هو تأثير الأجزاء المختلفة المتشتّة في أثر واحد أو آثار معيّنة. إذاً ينبغي لنا أن نأخذ هذا المعنى في تفسير الصحّة حتّى يكون التعريف تعريفاً مطابقاً لما في الواقع ومساعداً للاعتبار وطبيعة الحال، ولذلك نقول: الصحيح ما يترتّب على تركيب أجزائه وانسجامها الأثر المطلوب المترتّب منه فالصلاة المركّبة من الركوع والسجود والتكبير والتسليم مع الطهارة واستقبال القبلة أمر وحداني في نظر الشارع المقدّس يراد منه تحقيق أثر خاص عند اجتماعها سواء كان النهي عن الفحشاء والمنكر أو غيره، وهكذا الصّيام وغيره. إن قلت: من أين نفهم أنّ هذا المركّب يحقق الأثر المطلوب منه؟ فلا سبيل إليه إلّامن طريق جامعيّته للأجزاء والشرائط فمآل الأمر إلى ما جاء في التعريف الرابع. قلنا: محلّ البحث في المقام إنّما هو مقام الثبوت، والمعيار فيه هو ترتّب الأثر المرغوب، نعم في مقام الإثبات قد لا نعلم بذلك ولا طريق لنا إليه إلّامن ناحية الجامعية للأجزاء والشرائط. وهذا شيء آخر لا دخل له بأصل المعنى. ثمّ إنّه ينبغي أن يعلم أنّ الصحّة والفساد أمران إضافيّان، فيختلف شيء واحد صحّة وفساداً بحسب الحالات المختلفة الطارئة عليه، فيكون تامّاً بحسب حالة وفاسداً بالنسبة إلى انوار الأصول، ج۱، ص: ۱۰۶ حالة اخرى كالصّلاة الرباعيّة، فإنّها صحيحة بالنسبة إلى الحاضر وفاسدة للمسافر إلى غير ذلك من الأمثلة. الأمر الرابع: بناءً على تعريف الصحّة بالجامعيّة هل تكون الشرائط أيضاً داخلة في المسمّى عند الصحيحي أو لا؟ لا إشكال في دخول الأجزاء في المسمّى عنده، وأمّا الشرائط فهي على ثلاثة أقسام: أحدها: ما أخذ في المأمور به كالطهارة والاستقبال. ثانيها: ما لم يؤخذ في المأمور به ولكن نفهمه من الخارج من دليل العقل وإن كان أخذه في المأمور به شرعاً أيضاً ممكناً ولكنّه لم يؤخذ، فلا يلزم من أخذه محذور، مثل شرط عدم ورود النهي وعدم الابتلاء بالضدّ. ثالثها: ما لا يمكن أخذه في المأمور به شرعاً نحو قصد القربة على قول المشهور من استلزام أخذه الدور المحال (وسيأتي في مبحث التوصّلي والتعبّدي إن شاء اللّه أنّ المختار إمكان أخذه بلا محذور فانتظر) وقد ذهب شيخنا الأعظم الأنصاري رحمه الله (بناءً على ما حكي عن تقريراته) إلى عدم أخذ جميع هذه الأقسام في المأمور به عند الصحيحي، فصحيح هو ما كان تامّ الأجزاء، ولا يلاحظ الشرائط مطلقاً وذلك لتأخّرها عن الأجزاء رتبة فإنّ الأجزاء بمنزلة المقتضي للأثر، والشرائط معدّات لها فلا يمكن أخذها في المسمّى في عرض الأجزاء. لكنّه ممّا لا يمكن المساعدة عليه، لأنّ تأخّر الشرائط عن الأجزاء بحسب الوجود لا ربط له بمقام التسمية، فإنّه لا مانع في هذا المقام من الجمع بين لحاظ المتقدّم في الوجود ولحاظ المتأخّر فيه ثمّ وضع الاسم عليهما معاً كما لا يخفى. وهذا بالنسبة إلى القسم الأوّل من الشرائط أمر واضح، أمّا القسم الثاني فقد يقال أنّه حيث لم يؤخذ في المأمور به في لسان الشارع فلا يصحّ أخذه في المسمّى أيضاً، لأنّ أخذه في المسمّى مع عدم كونه مأموراً به يستلزم تعلّق

أمر الشارع بما ليس مأموراً به. ولكن يرد عليه أنّ عدم الأخذ فى المأمور به وإطلاقه بحسب الظاهر لا يلازم عدم الأخذ فى المسمّى والمأمور به بحسب الواقع، لأنّ إطلاقه الظاهرى مقيّد فى الواقع بدليل العقل، فالمأمور به واقعاً مقيّد بعدم ورود النهى عنه مثلًا، لعدم جواز اجتماع الأمر والنهى على الفرض بحكم العقل، فالقسم الثانى يرجع إلى القسم الأوّل بحسب الواقع، وعليه فلا وجه لما ورد فى انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۰۷ المحاضرات من أنّ دخل هذا القسم فى المسمّى واضح البطلان. كما يظهر منه ضعف ما أفاده فى تهذيب الاصول حيث قال: «بعد ما عرفت من أنّ الموضوع له ليس عنوانى الصحيح والأعمّ يمكن أن يقال إنّ الشرائط ليست على نسخ واحد بل بعضها من قيود المسمّى بحيث ينحلّ المسمّى إلى أجزاء وتقيّدات، وبعضها الآخر من شروط تحقّق المسمّى خارجاً، ولا دخالة له فى الماهيّة، أو من موانع تحقّقه فى الخارج من دون أن يكون عدمه دخيلًا فى الماهيّة أيضاً، ولا يبعد أن يكون ما يأتى من قبل الأمر من شروط التحقّق، كما أنّ الشرائط العقليّة مثل عدم ابتلائه بالضدّ وعدم كونه منهيّاً عنه من قبيل نفى موانع التحقّق فهما غير داخلين فى الماهيّة وخارجان عن محلّ البحث والنزاع ... والمسألة بعد لا تخلو عن غموض وإشكال» «۱». أقول: الظاهر أنّه لا فرق بين هذه الأقسام أيضاً (قيود الماهية وشروط تحقّقها فى الخارج) لا سيّما بعد ما عرفت من أنّ الموضوع له على القول بالصحيح هو المؤثّر للآثار المطلوبة، ومن الواضح أنّ انعدام كلّ واحد من هذه الشرائط يوجب نفى الأثر فلا يكون مصداقاً للصحيح، فالصلاة الفاقدة لقصد القربة أو المنهى عنها لبعض الجهات لا يترتّب عليها ما هو المقصود منها، فلا تسمّى صلاة شرعاً فلا يبقى وجه للفرق بين شروط الوجود والماهيّة، بل قصد القربة من مقدّمات العبادة، فأخذها فيها أظهر من كلّ شرط وجزء. وإن شئت قلت: إنّ القسم الثانى والثالث فى الحقيقة يرجعان إلى القسم الأوّل، مثلًا إن قصد القربة فى القسم الثالث وإن كان لا يمكن أخذه فى المأمور به شرعاً على مذاق القائلين به إلّا أنّه لا إشكال فى أنّه متبادر من العبادة وبه قوامها، فكيف لا يكون داخلًا فى مسمّاها؟ كما أنّ عدم الابتلاء بالمزاحم وعدم ورود النهى عنها (وبعنوان كلّى عدم المانع) فى القسم الثانى يرجعان إلى قصد القربة ومحكومان بحكمه. نعم يمكن أن يقال إنّ الشرائط مختلفة بحسب دخلها فى التأثير بالقوّة أو بالفعل، مثلًا إذا صنع الطبيب معجوناً من عشرة أجزاء وسمّاها بالسقمونيا، فكان من شرائط تأثيره بالقوّة أن يكون مائعاً مثلًا، فإذا يبس بطل تأثيره فيقال إنّه فاسد، فالأجزاء العشرة كلّها داخلة فى انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۰۸ المسمّى على قول القائلين بالصحّة، كما أنّ اشتراط كونه بحال الميعان أيضاً داخل فى مسمّى الصحيح لعدم الأثر فى جامده. ولكن هناك شرائط لفعليّة تأثيره مثل لزوم شربه قبل الغذاء أو بعده، كما أنّ هناك موانع من تأثيره بالفعل مثل الاجتناب عن بعض الأغذيّة كالملح والدسوم واللحوم مثلًا، ولا شكّ أنّ أمثال هذه الامور من الشرائط والموانع خارجة عن مسمّى ذاك المعجون وإن كانت دخلية فى فعليّة تأثيره. ولكن الظاهر أنّ الطهارة والاستقبال وقصد القربة وعدم الابتلاء بالضدّ وأمثال ذلك كلّها من القسم الأوّل، ولا نجد فى العبادات مصداقاً للقسم الثانى، اللهمّ إلّاأن يقال إنّ الإيمان شرط لصحّة العمل ولكن ليس دخيلًا فى مسمّى الصّلاة والصّيام والحجّ، فتدبّر جيّداً. الأمر الخامس: تصوير القدر الجامع من أهمّ المقدّمات وله دور رئيسى فى حلّ مشكلة مبحث الصحيح والأعمّ. لا إشكال فى أنّ ألفاظ العبادات والمعاملات كالصّلاة والبيع ليست من المشترك اللّفظى بالنسبة إلى أفرادها ومصاديقها الكثيرة بل إنّها من قبيل المشترك المعنوى، وحينئذٍ لا يخفى لزوم تصوّر قدر جامع لافرادها ومصاديقها حتّى يوضع اللّفظ بإزائه، كما لا إشكال فى أنّ الصحيحى والأعمّى فيه سيّان، ولذلك وقع كلّ منهما فى حيص وبيص لوجود إشكالين فى بيان القدر الجامع: الإشكال الأوّل: كثرة أفراد العبادات والمعاملات واختلافها من حيث أجزائها وشرائطها. الإشكال الثانى: صحّة صدق كلّ واحد من أسامى العبادات والمعاملات على كلّ فرد منها، فيصحّ إطلاق اسم الصّلاة مثلًا على فاقد كلّ جزء وعلى واجده، وهو يستلزم كون كلّ جزء جزءً عند وجوده، وعدم كونه جزءً عند فقدانه، فيستلزم كونه مقوّماً للصّلاة عند وجوده، غير مقوّم لها عند عدمه، ولازم هذا تبدّل الماهيّة، أى تفاوت الأفراد فى الماهيّة، وهو مانع عن تصوير جامع بينها كما لا يخفى، وبعبارة اخرى: الصّلاة التى يؤتى بها عن قيام أو مع الركوع والسجود يكون القيام والركوع والسجود أجزاءً لها، ولكن إذا أتى بها عن جلوس ومع الايماء أو بلا إيماء عند عدم القدرة عليه لا تكون هذه الامور جزءً لها، وهذا ممّا لا يقبله العقل انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۰۹ ولا يمكن معه أخذ الجامع بين هذه الأفراد.

وسيوافيك إنّ كلّ واحد من الصحيحى والأعمى يتّهم صاحبه بعدم تصويره ووجدانه قدراً جامعاً مع أنّ له دوراً رئيسيّاً فى حلّ المسألة كما أشرنا إليه. إذا عرفت هذا. فنقول: قد ذكر فى كلمات الصحيحيين عناوين مختلفة للقدر الجامع فنذكرها أوّلًا ثمّ نبحث عمّا ذكره الأعمّى: أحدها: ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله قال: «لا إشكال فى وجوده (القدر الجامع) بين الأفراد الصحيحة وإمكان الإشارة إليه بخواصّه وآثاره، فإنّ الاشتراك فى الأثر كاشف عن الاشتراك فى جامع واحد يؤثّر الكلّ فيه بذاك الجامع، فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصّلاة مثلًا بالناهية عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن ونحوهما- ثمّ قال- فى جواب بعض الإشكالات إنّ الجامع إنّما هو مفهوم واحد (بسيط) منتزع عن هذه المركّبات المختلفة زيادة ونقيصة بحسب اختلاف الحالات». أقول: يرد عليه: أوّلًا: أنّ أساس كلامه فى المقام قاعدة الواحد، وفيها ما مرّ من اختصاصها عند القائلين بها بالواحد الحقيقى البسيط من جميع الجهات، فلا تجرى فى الماهيّات الاعتباريّة مثل الصّلاة والصّوم التى تكون وحدتها اعتباريّة. ثانياً: أنّه خلاف الوجدان والمتبادر العرفى، لأنّه إذا اطلقت الصّلاة لا ينسبق إلى الذهن إلّا تلك الأركان أو الأعمال المخصوصة والمركّب الخارجى من الأجزاء، لا الأمر البسيط المذكور فى كلامه. ثانيها: ما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله بعد اشكاله على جميع ما ذكره الأعمّى والصحيحى وحاصله: إنّ القدر الجامع فى الصّلاة مثلًا هو المرتبة العليا من مراتبها، وأمّا إطلاقها على المراتب الدانيّة فإمّا أن يكون بنوع من الادّعاء والتنزيل، أى تنزيل الفاقد منزلة الواجد، فإطلاق الصّلاة على صلاة من يأتى بها جالساً يكون بتنزيلها منزلة صلاة القائم، أو لاكتفاء الشارع بها عن الصّلاة الكاملة كما فى صلاة الغريق، وهذا لا يختصّ بالصحيحى بل هو عند الأعمّى كذلك، فإنّ القدر الجامع عنده أيضاً هو المرتبة العليا من الصّلاة وإطلاقها على الفاسد انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۱۰ منها يكون بتنزيله منزلة الصحيح «۱». (انتهى). ويرد عليه: أوّلًا: أنّ المرتبة العليا أمر مجهول مبهم، فهل هى الصّلاة الرباعيّة أو الثلاثيّة أو الثنائيّة؟ فإنّ المرتبة العليا فى كلّ واحد منها غيرها فى الآخر. وثانياً: أنّه أيضاً خلاف الوجدان والمتبادر العرفى، لأنّ إطلاق الصّلاة على المأتى بها جالساً إطلاق حقيقى، فهى صلاة حقيقة لا مجازاً وادّعاءً. وثالثاً: إنّه يستلزم عدم ترتّب ثمرة إمكان التمسّك بالإطلاق وعدمه على النزاع بين الصحيحى والأعمى، وهذا ممّا لا يلتزم به المشهور، فتأمّل. ثالثها: ما ذكره بعض الأعلام من أنّ الجامع هو مرتبة من الوجود، المحدود من طرف القلّة بكونه جامعاً للأركان كلّها، والملحوظ من طرف الزيادة بنحو اللابشرط بحيث يشمل الأقلّ والأكثر. توضيح كلامه: إنّ الجامع بين الأفراد الصحيحة ليس جامعاً مقوليّاً ولا جامعاً عنوانيّاً بل هو جامع وجودى، أمّا عدم كونه جامعاً مقوليّاً فلكون الصّلاة مثلًا من مقولات مختلفة، فإنّ بعض أجزائها نحو الأذكار من مقولة الكيف المسموع، وبعضها الآخر نحو الركوع والسجود من مقولة الوضع وهكذا، وحيث إنّ المقولات من الأجناس العالية لا- جنس فوقها فلا- يمكن تصوّر جامع بينها، وأمّا عدم كونه جامعاً عنوانيّاً نحو عنوان «الناهى عن الفحشاء والمنكر» فلأنّه خلاف الوجدان حيث إنّ الوجدان حاكم على أنّ الصّلاة اسم لنفس الأجزاء لا لعنوان الناهى فلابدّ من جامع وجودى وهو فى الصّلاة مثلًا مرتبة من الوجود شاملة لأركان الصّلاة من جانب القلّة وتكون بنحو اللابشرط من جانب الكثرة. ثمّ أورد على نفسه: أوّلًا: بأنّ لازم هذا وجود قدر جامع فى الأركان مع أنّه لا جامع فيها أيضاً فإنّه لا جامع مثلًا بين الانحناء من حال القيام والايماء بالنسبة إلى الركوع. وثانياً بأنّ لازم كون الجامع المذكور لا بشرط فى جانب الكثرة صدق الصّلاة على الصّلاة الفاسدة من ناحية غير الأركان أيضاً، وهو مخالف للقول بالصحيح. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۱۱ وتخلّص عن الأوّل بأنّ المراد من الأركان نفس الأركان وأبدالها، وعن الثانى بإضافة قيد «مع كونه مقروناً بالخصوصيّات والإضافات من جانب الشارع». هذا تمام ما أفاده قدّس سرّه الشريف فى هذا المقام. لكن يرد عليه: أوّلًا: أنّ الجامع هذا يستلزم عدم كون الصّلاة مثلًا من الماهيّات المتساوية نسبتها إلى الوجود والعدم (لكونها مقيّدة بالوجود على الفرض) فلا- يصحّ قولك: «لم يتحقّق اليوم صلاة» مع أنّه واضح البطلان فتأمّل. وثانياً: أنّ معنى اللابشرط فى كلامه أن يكون الجزء عند وجوده داخلًا فى المسمّى وعند عدمه خارجاً عنه، وهو خلاف ما قرّر فى محلّه من أنّ معنى اللابشرط فى ماهيّة بالنسبة إلى أمر عدم مزاحمته فى صدق تلك الماهية لا كونها جزءً للماهية عند وجوده، مثلًا إذا قلنا: «صدق مفهوم زيد على مصداقه يكون لا بشرط من حيث كون عمرو معه وعدمه» ليس معناه إنّه إذا كان عمرو معه صدق اسم زيد على كليهما بل معناه إنّه لا

يزاحم صدق زيد على ذاك الشخص بعينه، مع أنّ من الواضح أنّ غير الأركان إذا وجدت كان من أجزاء الصّلاة وداخلًا فى مصداقه. وثالثاً: سلّمنا، ولكنّه مختصّ بالماهيات التى تعلّقت على خصوصيّاتها ومزاياها أوامر من جانب الشارع وصدر من جانبه بيان فيها، فلا يجرى فى أبواب المعاملات والموضوعات المخترعة العرفيّة مع أنّه لا إشكال فى أنّ النزاع بين الصحيحى والأعمى جارٍ فيها أيضاً. رابعها: ما ذهب إليه فى تهذيب الاصول وإليك نصّ كلامه: «إنّها (أى المركّبات الاعتباريّة) وضعت لهيئة خاصّة مأخوذة على نحو اللابشرط فانيّة فيها موادّها الخاصّة من ذكر وقرآن وركوع وسجود تصدق على الميسور من كلّ واحد، وهيئتها صورة إتّصالية خاصّة حافظة لمادّتها أُخذت لا بشرط فى بعض الجهات» «١». ويرد عليه أيضاً: أوّلًا: أنّ هذا الجامع مبهم جدّاً، بل مبهم فى مبهم كما لا يخفى فكيف يمكن تصوّره ووضع اللفظ له؟ وثانياً: ما مرّ آنفاً بالنسبة إلى قيد اللابشرط فى مقام ردّ كلام بعض الأعلام من أنّ حيثية انوار الأصول، ج١، ص: ١١٢ لا بشرط فى ماهية بالنسبة إلى أمر معناها عدم مزاحمته فى صدق تلك الماهية لا كونها جزءً لها كما مرّ بيانه. خامسها: ما ذكره فى هامش أجود التقريرات وحاصله: إنّه لا بدّ فى تسميّة كلّ شىء من الرجوع إلى مخترعه، وهو فى ما نحن فيه الشارع المقدّس الذى قال: «الصّلاة أوّلها التكبير وآخرها التسليم» وقال أيضاً: «الصّلاة ثلثها الركوع وثلثها السجود وثلثها الطهور» فما اعتبره الشارع فى هذه الرّوايات يكون من أجزاء المسمّى وأمّا غير ذلك من الأجزاء والشرائط فيكون المسمّى بالنسبة إليها على نحو اللابشرط «١». أقول: قد ظهر ممّا ذكرنا كلّه ضعف كلامه أيضاً، حيث يرد عليه أوّلًا: ما مرّ فى تفسير حيثية لا بشرط. وثانياً: أنّ هذا الجامع أيضاً لا يتصوّر فى المخترعات العرفيّة التى ليس لها مخترع خاصّ حتّى نرجع إليه فى التسمية. وثالثاً: أنّ لازم كلامه بطلان صلاة من لم يأت بالتسليم سهواً لأنّ المفروض فى كلامه إنّ التسليم جزء للمسمّى فلا تكون صلاة من لم يأت بالتسليم صلاة وهو أوّل الكلام، وبعكسه من ترك القيام مطلقاً حتّى القيام المتّصل بالركوع، إلّاأنّ صلاته باطلة وإن كان ساهياً.

المختار فى الجامع الصحيحى:

إذا عرفت إنّه لا- يمكن الموافقة لما ذكره الأعلام فى المقام فنقول: الصحيح فى تشخيص القدر الجامع إنّما هو الرجوع إلى الآثار المترتّبة على الماهيات فإنّها قطب الرحى الذى يدور عليه مدار التسمية فى العرف والشرع. توضيحه: أنّ المركّبات الشرعيّة تكون على وزان المخترعات العرفيّة، فلابدّ لمعرفتها من تشريح المخترعات العرفيّة وتفسيرها، ولا ريب أنّ المخترعات العرفيّة تدور غالباً مدار الأثر، فالساعة مثلًا من مخترعات العرف والأثر المطلوب منها إنّما هو تعيين الأوقات ولا دخل لمادّة انوار الأصول، ج١، ص: ١١٣ خاصّة بل لهيئة خاصّة فى الحصول على هذا الأثر، ولذلك نرى تغييرها من مادّة إلى مادّة وهيئة إلى هيئة (فتبدّلت الساعة الرملية مثلًا إلى المائيّة ثمّ إلى الرقّاصيّة ثمّ إلى الكهربائيّة) مع ثبوت الأثر المرغوب منها (وهو تعيين الوقت) وثبوت الاسم الموضوع عليها أوّلًا وهو اسم «الساعة»، وهكذا بالنسبة إلى سائر المخترعات نظير المصباح والسيارة والبناء، فإنّ ثبات هذه الأسامى مع التغيير الكثير فى المادّة والهيئة من جميع الجهات يوحى إلينا أنّ ملاك التسمية فى هذه المخترعات إنّما هو الآثار والخواصّ المطلوبة منها، وحيث إنّ الأثر كان ثابتاً وباقياً على حاله بقى الاسم كذلك. وإن شئت قلت: كما أنّ منشأ الاختراع والمحرّك نحوه يكون هو الأثر المطلوب منه والمترتّب عليه، كذلك فى التسمية، فيلاحظ فيها ذلك الأثر من دون دخل لمادّة أو هيئة خاصّة. إذا عرفت هذا فنقول: إنّ وزان المخترعات الشرعيّة وزان المخترعات العرفيّة، فإنّ الشارع مع ملاحظته الآثار والخواصّ وضع الأسماء لمعانيها ففى الصّلاة مثلًا نظر إلى أثر النهى عن الفحشاء والمنكر مثلًا أو شىء آخر وجعل لفظة الصّلاة لكلّ مجموعة توجب هذا الأثر، سواء كانت صلاة المريض أو الصحيح أو كانت صلاة المسافر أو الحاضر أو صلاة الغريق أو غيرها، فلا مانع من إطلاق الصّلاة حتّى على صلاة الغريق إذا تحقّق بها ذلك الأثر، كما أنّه لا دخل للمعرفة بهذا الأثر بعينه والعلم به تفصيلًا بل يكفى العلم إجمالًا بأنّ صدور هذه المجموعة العباديّة من الشارع كان لأثر خاصّ ومصلحة خاصّة، فالفرق بينها وبين المركّبات العرفيّة أنّ الأثر الذى يدور عليه رحى التسمية معلوم مشهور ولكن أثر العبادات غير معروف لنا إلّا بمقدار ما بيّنه الشارع، فهو العالم بترتّبه على أفرادها بعرضها العريض. نعم يمكن أن يكون لهذا

الأثر مراتب مختلفة بعدد مصاديق للصّلاة مختلفة نظير مراتب النور فى الأفراد المختلفة للمصباح، ولكن هذا التفاوت الرتبى لا يضرّ بالاطلاق والتسمية، فلو كان كلّ صلاة صحيحة من كلّ إنسان يترتّب عليها بعض مراتب النهى عن الفحشاء بنظر الشارع المقدّس كفى فى إجرائه التسمية على جميعها. فقد ظهر إنّ القدر الجامع فى المقام يدور على أساس وحدة الأثر، فهو فى كلّ عبادة مجموعة من الأجزاء والشرائط التى توجب الأثر المترقّب منها بنظر الشارع المقدّس. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۱۴ هذا هو المختار فى المسألة ولكن يرد عليه فى بدو النظر أربع إشكالات لا بدّ من الجواب عنها: ۱- فى الفرق بينه وبين مختار المحقّق الخراسانى رحمه الله فلقائل أن يقول: إنّه لا فرق بينهما فإنّه رحمه الله أيضاً جعل القدر الجامع ما يوجب النهى عن الفحشاء. أقول: إننا لا نأبى عن الاقتداء بهؤلاء الأعاظم فيما لو كان المراد واحداً، ولكن بينهما بوناً بعيداً، لأنّ المحقّق رحمه الله جعل المسمّى أمراً بسيطاً تمسّكاً بقاعدة الواحد بينما نحن نقول: إنّ المسمّى أمر مركّب من مجموعة من الأجزاء توجب ذلك الأثر، كما فى مثال السراج وغيره. ۲- فى الفرق بينه وبين ما أفاده فى تهذيب الاصول المذكور سابقاً. وجوابه إنّه صرّح بأنّ المسمّى هيئة خاصّة فانيّة فى الموادّ مأخوذة على نحو اللابشرط، مع أنّ المختار إنّ الهيئة أيضاً لا خصوصيّة لها كالمادّة، وإنّما الخصوصيّة للآثار، وبعبارة اخرى: إنّ مدار التسمية (على المختار) إنّما هو الأثر، ولا أثر منه فى كلامه. ۳- ما يمكن أن يقال: بأنّ هذا مبنيّ على ما إذا كان لجميع أنواع الصّلاة أثر واحد لا ما إذا كان لكلّ واحد منها أثر يخصّه. وجوابه: أنّ تفاوت آثار الصّلاة دعوى بلا برهان وقول بلا دليل، نعم يمكن أن يكون من قبيل تفاوت أنوار المصابيح شدّة وضعفاً ولوناً وهيئة مع أنّ جميعها تشترك فى نفى الظلمة. ۴- إنّ لازمه القول بالاشتغال فى موارد الأقلّ والأكثر الارتباطيين لأنّ الشكّ فيه (بناءً على دخالة الأثر فى المسمّى) يرجع إلى الشكّ فى المحصّل. والجواب عنه: أنّ الأسباب الشرعيّة على قسمين: قسم منها ما نعلم بمسبّباتها ويمكن لنا تحصيلها والوصول إليها ولذلك نكون مكلّفين بإيجادها، فلا إشكال فى أنّ الأصل فيها هو الاشتغال، لأنّ الذمّة اشتغلت بالمسبّبات قطعاً وهو يقتضى البراءة اليقينية، وقسم لا يمكن فيه تحصيل المسبّبات لكونها محجوبة عنّا، فالقرينة العرفيّة قائمة هنا على أنّا غير مكلّفين بها بل نكون مأمورين بإتيان الأسباب فقط، ومن المعلوم أنّ بيان الأسباب حينئذٍ على عهدة الشارع وأنّ الواجب على المكلّف إتيانها بمقدار ذلك البيان، فإذا شككنا فى جزئيّة شيء مثلًا تجرى أصالة البراءة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وإن كان المأمور به من قبيل الأقلّ والأكثر الارتباطيين، مثلًا إذا كان المولى طبيباً فإخترع معجوناً لدفع بعض الأمراض وسمّاه بإسم انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۱۵ خاصّ بملاحظة ذاك الأثر، ولم يكن للعبد خبرة بأمر الطب أصلًا فحينئذٍ لا معنى لأمره بتحصيل ذاك الأثر، بل العرف يرون بيان أجزاء المعجون وشرائطه من وظائف المولى، وعند عدم البيان يحكمون بالبراءة، وسوف يأتى فى محلّه مزيد توضيح لهذا فإنتظر. هذا تمام الكلام فى تصوير القدر الجامع بناءً على مسلك الصحيحى.

تصوير الجامع للأعمّى:

وأمّا تصويره على مسلك الأعمّى فقد ذكر له وجوه خمسة: الوجه الأوّل: أن يكون عبارة عن الأركان، فالصلاة مثلًا وضعت لما اشتملت على الأركان. ويرد عليه: أوّلًا: أنّه خلاف الوجدان فى مثل الصّلاة، لأنّ التسمية بالصّلاة لا يدور مدار الأركان بل قد يكون تمام الأركان موجودة، ومعه لا يصحّ إطلاق الصّلاة كما إذا أخلّ بسائر الأجزاء والشرائط مثل القبلة والطهارة والتشهّد والسلام، كما أنّه قد لا يكون تمام الأركان موجودة ولكن يطلق على المأتى به عنوان الصّلاة (بالمعنى الأعمّ) كما إذا أخلّ مثلًا بالركوع فقط. وثانياً: أنّه يستلزم كون إطلاق الصّلاة على ما اشتملت على جميع الأجزاء والشرائط مجازاً من باب استعمال ما وضع للجزء فى الكلّ. إن قلت: يمكن دفعه بأنّ الأركان أخذت فى المسمّى لا بشرط بالنسبة إلى سائر الأجزاء، فلا يكون إطلاق الصّلاة على ما اجتمعت فيها الأركان مجازاً. قلنا: قد مرّ أنّ معنى لا بشرط أنّ سائر الأجزاء لا يضرّ بصدق الصّلاة على المسمّى وجوداً وعدماً وليس معناه إنّها جزء للمسمّى على فرض وجودها، مع أنّ من الواضح صدق الصّلاة على جميع الأجزاء على فرض وجودها. إن قلت: إنّ غير الأركان الداخلة فى المأمور به خارجة عن المسمّى. قلت: هذا أمر عجيب لعدم الشكّ لأحد فى صدق الاشتغال بالصّلاة إذا كان مشتغلًا بالقراءة أو التشهّد

مثلًا. انوار الأصول، ج ١، ص: ١١۶ كما أنّ قول بعض الأعلام، في ما نحن فيه بأنّه «لا استحالة في دخول شيء في مركّب اعتباري عند وجوده وخروجه عند عدمه إذا كان ما أخذ مقوّماً للمركّب مأخوذاً فيه لا بشرط» «١» لا يخلو من نوع من التناقض لأنّ تركّب المسمّى من خصوص سبعة أجزاء ضمن عشرة أجزاء مثلًا وكونه لا بشرط بالنسبة إلى ثلاثة أجزاء اخرى معناه أنّ الأجزاء في مثل الصّلاة سبعة وأنّ الثلاثة الاخرى ليست بجزء، وكون الثلاثة جزءً للصّلاة حال وجودها وخارجة عنها حال عدمها معناه أنّ أجزاء المسمّى ليست بسبعة بل إنّها عشرة، وهذا هو التناقض، وما يظهر من كلام المحاضرات «٢» (كما أشار إليه فيما نقلناه عنه من تعليقته على أجود التقريرات) من أنّ هذا ممكن في الامور الاعتباريّة دون الامور الحقيقيّة (ومثّل له بالدار فإنّ قوامها هو الحيطان والساحة والغرفة، وأمّا السرداب فيكون جزءً عند وجوده ولا يكون جزءً عند عدمه) أيضاً عجيب، فإنّ التناقض غير ممكن لا في الامور الحقيقيّة ولا في الاعتباريّة، والمسمّى الواحد يحتاج إلى قدر جامع بحيث يكون غيره خارجاً عنه زائداً عليه، وأمّا كون الشيء داخلًا فيه عند وجوده وخارجاً عنه عند عدمه معناه أنّه جزء وليس بجزء وأنّ القدر المشترك واحد وليس بواحد، أمّا مثال الدار والسرداب فهو من قبيل المصادرة بالمطلوب، وأمّا تعيين السعر حين الدعوى، فإنّ الكلام هنا في حلّ هذه المشكلة وأنّه كيف يكون السرداب جزءاً لمسمّى الدار حين وجوده ولا يكون جزءً حين عدمه؟ وثالثاً: بأنّه أخصّ من المدّعى لعدم تصوّر الأركان في بعض العبادات كالصوم. ورابعاً: بأنّ اصطلاح الأركان اصطلاح مستحدث في الفقه ولا يوجد في لسان الشرع شيء بهذا الاسم وأنّها أربعة أو خمسة، نعم قد ورد في جملة من الأخبار: «إنّ الصّلاة لا تعاد من خمسة، الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود» «٣» و «إنّ فرائض الصّلاة سبع: الوقت والطهور والتوجّه والقبلة والركوع والسجود» «۴» و «إنّ حدود الصّلاة أربعة: معرفة انوار الأصول، ج ١، ص: ١١٧ الوقت والتوجّه إلى القبلة والركوع والسجود» «١» . ولا يخفى أنّ بعضها غير الأركان المصطلحة عند الفقهاء. اللهمّ إلّاأن يقال: ليس الكلام في اسم الأركان، وإنّما الكلام في مسمّاها وهو ما تبطل الصّلاة بزيادته ونقيصته وهو موجود في روايات الباب. الوجه الثاني: أن يكون الجامع عبارة عن معظم الأجزاء التي تدور مدارها التسمية عرفاً، ولا يخفى أنّ صدق الاسم عرفاً يكشف عن وجود المسمّى كما أنّ عدم صدقه عرفاً يكشف عن عدم وجود المسمّى. وأورد عليه: أوّلًا: بأنّه يستلزم كون الاستعمال في المجموع مجازاً، وهو ممّا لا يرضى به الأعمّي، وأمّا قضيّة اللابشرطيّة بالنسبة إلى الأكثر فقد مرّ ما فيها من المناقشة. وثانياً: بأنّه يستلزم أن يتبادل ما هو المعتبر في المسمّى من أجزاء إلى أجزاء فيكون شيء واحد داخلًا فيه تارةً وخارجاً عنه اخرى، لأنّ معظم الأجزاء ليست أمراً ثابتاً في جميع أنواع الصّلاة كما لا يخفى. هذا إذا كان المراد من معظم الأجزاء مصداقه، ولو كان المراد مفهومه وعنوانه فيرد عليه أنّه خلاف الوجدان، فإنّه لا يتبادر من الصّلاة عنوان معظم الأجزاء بل مصداقها، أعني الأركان والأفعال. الوجه الثالث: أن يكون وضعها (الصّلاة) كوضع الأعلام الشخصيّة كزيد، فكما لا يضرّ تبادل الحالات المختلفة من الصغر والكبر ونقص بعض الأجزاء وزيادته في صدق لفظ زيد على معناه، كذلك في مثل الصّلاة. أقول: لا بدّ من البحث أوّلًا في كيفية الوضع في الأعلام الشخصيّة، وثانياً في صحّة قياس الوضع في المقام على الوضع فيها. فنقول: قد وقع النزاع بين الأعلام في ما وضع له الأعلام الشخصيّة، فقد يقال بأنّها وضعت للنفس الناطقة المتشخّصة بتشخّص مّا، مثل كونها الابن الأوّل لزيد، أي أنّها وضعت للنفس انوار الأصول، ج ١، ص: ١١٨ الناطقة المتعلّقة بالبدن، وحيث إنّ النفس باقية مع تبادل الحالات البدنيّة يكون صدق العلم أيضاً باقياً على حاله. ويرد عليه: أوّلًا: أنّ الأعلام ليست منحصرة في الإنسان حتّى يقال إنّها وضعت للنفس الناطقة بل إنّها تتصوّر في غيره من الأبنية والحيوانات أيضاً ك «المسجد الأعظم» و «مدرسة الإمام أمير المؤمنين» و «ذو الفقار» و «ذو الجناح». وثانياً: الواضح في الأعلام هو العرف العامّ وهم لا يفهمون من النفس الناطقة شيئاً. هذا- مضافاً إلى أنّ كثيراً من المادّيين منكرون لوجود النفس في الإنسان ويعتقدون بأنّ الإنسان ليس إلّاهذا البدن المادّي مع أنّهم أيضاً يضعون لأبنائهم أسماء ويجعلونها أعلاماً لهم، ولا يخفى أنّ هذا أيضاً من ثمرات خلط المسائل العرفيّة بالمسائل الفلسفية! وقال بعض: أنّها وضعت للوجود الخاصّ المتشخّص، فزيد مثلًا وضع لحصّة من الوجود الذي تولّد من أب خاصّ وامّ خاصّة في مكان معيّن وزمان مشخّص، ولا إشكال في أنّ هذا المعنى من الوجود لا يتغيّر أبداً على مرّ الدهور ومضى الأعصار، هذا في الإنسان، وكذلك في سائر

الأعلام فإنّ الکوفهٔ مثلًا وضعت لمّا بنی فی قطعهٔ خاصّهٔ من الأرض ویکون متشخّصاً بتشخّص تلک القطعهٔ، وهذا هو المختار. إن قلت: إنّ لازمه کون الموضوع فی الأعلام حصّهٔ خاصّهٔ من الوجود لا الماهیهٔ بینما هی وضعت للماهیات المتشخّصهٔ، ولذلک یحمل علیها الوجود تارهً والعدم اخری ویقال مثلًا: لم یکن زید موجوداً فصار موجوداً. قلنا: سیأتی إن شاء اللّه من أننا نعتقد بأنّ الموضوع له فی جمیع الألفاظ المستعملهٔ فی لسان العرف هو الوجود (وما مرّ منّا سابقاً من أنّها وضعت للماهیهٔ کان مبتیاً علی مذاق المشهور) ویکون إطلاقها علی المعدوم بضرب من التوسّع فی المفهوم نظیر إطلاق «العالِم» علی ذات الباری تعالی (الذی علمه عین ذاته) مع أنّه وضع لذات ثبت لها العلم، ونظیر اعتباره تعالی مفرداً مذکّراً فی الکلام مع أنّ التذکیر والتأنیث من خصوصّیات الممکن، ویشهد لما ذکرنا کونه مقتضی حکمهٔ الوضع، لأنّ مراد الواضع من وضعه رفع الحاجات الاعتیادیّهٔ الیومیّهٔ التی ترتفع بالوجودات الخارجیّهٔ (لأنّه منشأ کلّ أثر) فإنّه یری فی حیاته الاعتیادیّهٔ الشمس مثلًا انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۱۹ ویحتاج إلی لفظ یشیر به إلیها، فیضع لفظ الشمس لمّا رآها من وجودها فی الخارج، وکذلک بالنسبهٔ إلی البحر والشجر والماء والخبز وغیرها. نعم بین الأعلام الشخصیّهٔ وغیرها فرق، وهو أنّ الأعلام وضعت لشخص المعنی الخارجی، وأمّا غیرها کلفظ الشجر والبحر فقد وضعت لوجوده الواسع، ومن هذا القسم ألفاظ العبادات والمعاملات. وإذا عرفت هذا یظهر لک أنّ قیاس الألفاظ الموضوعهٔ للأشخاص بألفاظ العبادات قیاس مع الفارق، لأنّ الأعلام وضعت للأشخاص، والشخص لا یتغیّر، بینما الصّوم والصّلاهٔ ونظائرهما من أعلام الأجناس فإنّها تتغیّر بتغیّر الحالات. الوجه الرابع: أنّها وضعت ابتداءً للکامل الواجد لجمیع الأجزاء والشرائط إلّاأنّها تطلق علی الناقص تنزیلًا للفاقد منزلهٔ الواجد علی نحو المجاز فی الأمر العقلی، أو المجاز فی الکلمهٔ، أو لصیرورتها حقیقهٔ فیه لکثرهٔ الاستعمال کما فی أسامی المعاجین حیث إنّها وضعت للواجد لجمیع الأجزاء والشرائط لکن ربّما تطلق علی الناقص من ناحیهٔ فقدان جزء من الأجزاء أو تبدّله إلی الآخر لأحد هذه الوجوه الثلاثهٔ، والعمدهٔ علی مذهب الأعمی هو الثالث. ویرد علیه: بأنّه یتمّ فی مثل أسامی المعاجین وسائر المرکّبات الخارجیّهٔ لا فی ما نحن فیه، لأنّه لا یتصوّر حدّ کامل مشخّص للصّلاهٔ مثلًا، لأنّه فی بعض الصّلوات رکعتان، وفی بعض آخر ثلاث رکعات، وفی بعضها أربع رکعات. ولکن یمکن دفعه: اوّلًا: بأنّ الصّلاهٔ ابتداءً وضعت لصلاهٔ الحاضر المختار الیومیّهٔ المرکّبهٔ من أربع رکعات، ثمّ استعمل فی الرکعتین أو ثلاث رکعات مجازاً، فتأمّل، فإنّ الالتزام بکونها مجازاً فی صلاهٔ الصبح أو المغرب مشکل جدّاً. والعمدهٔ فی الإشکال علی هذا القول أنّ استعمالها فی الناقص إمّا یکون علی نحو المجاز أو علی نحو الحقیقهٔ، والمجاز ممّا لا یرضی به الأعمی سواء کان مجازاً فی الکلمهٔ أو فی الأمر العقلی، لأنّه قائل بالحقیقهٔ، وأمّا الحقیقهٔ فهی لا تخلو من نحوین: إمّا علی نحو الاشتراک اللّفظی أو الاشتراک المعنوی، والأوّل لا یقول به أحد، والثانی یحتاج إلی وجود قدر جامع بین الکامل والناقص (لأنّ کلّ واحد منهما حینئذ مصداق للمعنی المشترک) فیعود الإشکال. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۲۰ وثانیاً: یلزم منه عدم جواز إجراء أصل البراءهٔ، وهکذا عدم جواز التمسّک بالاطلاق للأعمّی، أمّا الأوّل فلأنّ المطلوب من المکلّف بناءً علی هذا القول هو الحدّ الکامل، والشکّ فی وجوب الأکثر یسری إلی تحقّق ذلک الحدّ وهو یقتضی الاشتغال کما لا یخفی، وأمّا الثانی فلأنّ الدلیل اللّفظی الآمر بالصّلاهٔ مع وضعها لخصوص الحدّ الکامل لیس له إطلاق، لأنّ المفروض عدم صدق الصّلاهٔ علی غیر الکامل حقیقهٔ، ویکون مثل «أقیموا الصّلاهٔ» ناظراً إلی الفرد الکامل ومستعملًا فیه، فلا یتصوّر فی البین قدر جامع یتعلّق به الأمر بالصّلاهٔ حتّی یتحقّق الإطلاق. الوجه الخامس: أن یکون حالها حال أسامی المقادیر والأوزان، مثل المثقال والحقّهٔ والوزنهٔ والکیلو غرام، فکما أنّ مقیاس الکیلو مثلًا حقیقهٔ فی الزائد والناقص، والواضع وإن لاحظ الف غرام حین الوضع إلّاأنّه لم یضع له بخصوصه بل للأعمّ منه ومن الزائد والناقص، أو أنّه وإن خصّ به أوّلًا إلّاأنّه بکثرهٔ الاستعمال فیهما بعنایهٔ إنّهما منه عرفاً قد صار حقیقهٔ فی الأعمّ ثانیاً. یرد علیه: واستشکل فیه أیضاً بما مرّ فی الوجه السابق: أوّلًا: بأنّ هذا القیاس قیاس مع الفارق، لأنّ الصحیح فی العبادات کالصّلاهٔ ونحوها لیس أمراً واحداً مضبوطاً کی یتّخذ مقیاساً ویکون هو الملحوظ أوّلًا عند الواضع ثمّ یوضع اللفظ بإزاء الأعمّ منه ومن الزائد والناقص، بل هو مختلف بحسب اختلاف الحالات والأوقات کما مرّ. ثانیاً: أنّ التسامح فی الأوزان یتصوّر فی النقصان القلیل والزیادهٔ القلیلهٔ، فلا یقاس به الصّلاهٔ التی یکون بین صحیحها وفاسدها تفاوت کثیر

وبون بعيد. مضافاً إلى أنّ إطلاق لفظ «الكيلو» مثلًا فى الأوزان على الزائد والناقص يكون من باب المجاز والتسامح كما يظهر بمراجعة الوجدان، فلا يكون ٩٥٠ غرام مثلًا مصداقاً لألف غرام، أى الكيلو حقيقة، ولذا إذا اريد توزين الذهب وشراء هذا المقدار، لا يتسامح فيه شىء ويصحّ سلب اسم الكيلو عمّا يكون أقلّ منه، وهذا ممّا لا يرضى به الأعمّى فى مثل الصّلاة، وذلك لأنّ الصّلاة تستعمل عنده فى الناقص حقيقة لا تسامحاً ومجازاً. فتبيّن من جميع ذلك إنّه ليس للقول بالأعمّ جامع يمكن وضع اللفظ له، وهذا من أهمّ انوار الأصول، ج ١، ص: ١٢١ الإشكالات الواردة على هذا القول كما سيأتى إن شاء اللّه تعالى. الأمر السادس: فى أنّ الوضع فى ألفاظ العبادات والمعاملات هل هو من قبيل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، أو الوضع العامّ والموضوع له العامّ؟ ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى «أنّ الظاهر أن يكون الوضع والموضوع له فى ألفاظ العبادات عامين واحتمال كون الموضوع له خاصّاً بعيد جدّاً لاستلزامه كون استعمالها فى الجامع فى مثل «الصّلاة تنهى عن الفحشاء» أو «الصّلاة معراج المؤمن» أو «عمود الدين» و «الصّوم جنّة من النار» مجازاً، أو نمنع استعمالها فى الجامع فى الأمثلة المذكورة، وكلّ منهما بعيد إلى الغاية». والأولى أن يقال: إنّ طبيعة الوضع فى أمثال هذه الألفاظ والمفاهيم يقتضى وضع اللفظ لنفس المعنى الذى تصوّر إلّاأن يمنع عنه مانع، وإلّا فلا داعى لوضع اللفظ لغير ذلك المعنى المتصوّر. وإن شئت قلت: العدول من الوضع العامّ والموضوع له العامّ إلى الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ إنّما يكون لموانع تمنع عنه وإلّا لم يكن داع إليه كما لا يخفى بالرجوع إلى موارده، وحيث إنّ فى أسماء الأجناس مثل لفظ الشجر والحجر لا مانع لوضع اللفظ لنفس المعنى الجامع المتصوّر فيكون الوضع والموضوع له عامين. وأمّا فى مثل أسماء الإشارة فحيث إنّ فى معانيها نوع من الإيجاد والإنشاء ويكون الإيجاد جزئيّاً حقيقيّاً فلا يمكن أن يوضع اللفظ للجامع، فيحتاج إلى قنطرة بين اللفظ والمعنى وأخذ مرآة للمصاديق الجزئيّة، فيكون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً. وبعبارة اخرى: لا إشكال فى أنّ المحتاج إليه فى مثل أسماء الإشارة إنّما هو المصداق الخارجى للإشارة، وإذا وضعت للمعنى الكلّى كما إذا وضع لفظ «هذا» مثلًا لكلّى «المفرد المذكّر» المشار إليه لا يمكن استعمالها فى المصداق الخارجى، ويصير الوضع للكلّى غير مفيد، فلابدّ من وضعه لمصاديق ذلك الكلّى، ولا يخفى أنّ ألفاظ العبادات والمعاملات من قبيل الأوّل، فالصلاة مثلًا اسم جنس تستعمل فى جنس الصّلاة لا فى المصاديق (بأن تكون الخصوصيّة جزءً للمفهوم) فيكون وضعها للمصداق لغواً، فيستنتج أنّ الوضع فى ألفاظ العبادات والمعاملات عام والموضوع له أيضاً عام.

الأمر السابع: فى ثمرة المسألة

ذكر الأعلام للمسألة ثمرتين: الثمرة الاولى: إنّه لا يمكن للصحيحى التمسّك بالاطلاق فى صورة الشكّ فى جزئيّة شىء، لأنّ المسمّى بناءً على مسلكه بسيط تحتمل دخالة الجزء المشكوك فيه، فلا يحرز صدق المسمّى على المأتى به من دون إتيان ذلك الجزء، خلافاً للأعمى لأنّ الصّلاة مثلًا تصدق على مسلكه وإن لم يأت ببعض الأجزاء والشرائط. ولكن أورد عليه أمران: الأمر الأوّل: إنّها مجرّد فرض فحسب لا مصداق له فى الفقه، لعدم وجود لفظ مطلق فى باب العبادات يكون فى مقام البيان ويمكن التمسّك به عند الشكّ فى الجزئيّة والشرطيّة، وأمّا مثل «أقيموا الصّلاة» و «آتوا الزّكاة» فهو فى مقام بيان أصل وجوب الصّلاة والزّكاة فى الشريعة المقدّسة لا فى مقام بيان حدودهما وأحكامهما. واجيب عنه بجوابين: أحدهما: أنّه من البعيد جدّاً عدم وجود مطلق فى باب العبادات كما أفاده فى تهذيب الاصول حيث قال: «كيف ينكر الفقيه المتتبع فى الأبواب وجود الإطلاق فيها». ثانيهما: أنّه يكفى فى المسألة الاصوليّة وجود الثمرة الفرضيّة، فإنّها عبارة عن ما تكون ممهّدة لاستنباط الأحكام، فإنّ الملاك فيها صرف التمهيد للاستنباط وإن لم يصل إلى حدّ العمل. أقول: أوّلًا: لنا أن نطالبهم بالمثال لما ادّعوه من وجود إطلاقات فى مقام البيان، فلقائل أن يقول: إنّه لو كان فى باب العبادات إطلاق، لتمسّك به الفقهاء فى محلّه كما تمسّكوا بمطلقات نظير «اوفوا بالعقود» و «أحلّ اللّه البيع» فى باب المعاملات. وثانياً: أنّه لا يكفى مجرّد فرض الثمرة فى المسألة الاصوليّة مع عدم وجود مصداق له فى الفقه للزومه اللغويّة حينئذٍ كما لا يخفى. إن قلت: كيف لا يلتفت فى المقام إلى الإطلاقات الواردة فى أبواب المعاملات مع أنّها أيضاً داخلة فى محلّ النزاع. قلنا: لخصوصيّة فيها توجب

إمكان التمسّك بها للصحيحى أيضاً، وهى أنّ الإطلاقات الواردة فى باب المعاملات منصرفة إلى الصحيح عند العرف لا الصحيح عند الشرع لعدم انوار الأصول، ج۱، ص: ۱۲۳ تأسيس فيها للشارع المقدّس، وحينئذٍ إذا شكّ الصحيحى فى اعتبار قيد عند الشارع زائداً على القيود المعتبرة عند العرف والعقلاء يمكن له أن يتمسّك لدفعه بإطلاق «اوفوا بالعقود» مثلًا. نعم ربّما يتمسّك لإثبات وجود الإطلاق فى أبواب العبادات برواية حمّاد المعروفة الواردة فى أبواب أفعال الصّلاة «۱» حيث إنّ الإمام فيها يكون فى مقام بيان تمام ما له دخل فى ماهيّة الصّلاة كما لا يخفى على المتأمّل فيها. ولكن الإنصاف أنّها لا ربط لها بالمقام أصلًا، وتوضيحه: أنّ الإطلاق على نحوين: لفظى ومقامى، والإطلاق اللّفظى هو ما يكون الحكم فيه معتمداً على لفظ وكان ذاك اللفظ فى معرض التقييد من بعض الجهات كما فى قولنا «اعتق رقبة» بالنسبة إلى احتمال تقييده بقيد الأيمان ثمّ يتمسّك بالاطلاق لنفى هذا القيد. أمّا الإطلاق المقامى فهو ما ليس الحكم فيه معتمداً على لفظ فى معرض التقييد بل الإطلاق مستفاد من كون المتكلّم فى مقام بيان قيود شىء أو أجزائه وشرائطه من طريق العمل، فإذا علم منه ذلك ولم يصرّح ببعض القيود أو الأجزاء أو الشرائط يعلم عدم اعتباره، كما إذا علمنا أنّه بصدد بيان أجزاء الصّلاة وشرائطها، وعدّ الحمد والركوع والسجود ولم يذكر السورة، أو أتى بها فى مقام العمل ولم يأت بالسورة فيعلم منه عدم كونه جزءً. هذا- وبينهما فرق آخر وهو أنّ كون المتكلّم فى مقام البيان فى الإطلاق المقامى يعلم بالقرائن بينما هو فى الإطلاق اللّفظى يحرز بأصل عقلائى يدلّ على أنّ كلّ متكلّم فى مقام البيان إلّا أن يثبت خلافه. إذا عرفت هذا فنقول: إنّ محلّ النزاع فى ما نحن فيه هو القسم الأوّل (الإطلاق اللّفظى) فإنّ البحث عن الصحيح والأعمّ بحث لغوى لفظى وأمّا الإطلاق المقامى فلا فرق فيه بين الصحيحى والأعمّى فى إمكان التمسّك به لأنّ الصحيحى أيضاً يتمسّك به (على فرض وجوده)، ولا إشكال فى أنّ الإطلاق الموجود فى حديث حمّاد إنّما هو الإطلاق المقامى لا اللّفظى. انوار الأصول، ج۱، ص: ۱۲۴ هذا كلّه فى الإشكال الأوّل على الثمرة الاولى. الأمر الثانى: أنّه لا يمكن للأعمّى أيضاً التمسّك بالاطلاق، لأنّ الأوامر الشرعيّة بنفسها قرينة على كون المأمور به، والمتعلّق فيها هو العبادة الصحيحة لأنّها هى المطلوب للشارع، وعليه لا إطلاق لها حتّى يمكن التمسّك به، فلا يمكن للأعمى أن يقول فى مقام الشكّ: «إنّ الشارع أمرنى بالصّلاة، والمأتى به من دون الجزء المشكوك صلاة» لأنّ الشارع لم يأمره بمطلق الصّلاة بل أمره بالصّلاة الصحيحة. ويمكن الجواب عنه: إنّ الصحّة قيد ينتزع بعد انطباق المأمور به على المأتى به فيكون فى الرتبة المتأخّرة عن الأمر، لأنّ الصحّة عند الأعمى هنا بمعنى موافقة الأمر وبعد أن علّق الشارع أوامره على الأجزاء وكان المأتى به مطابقاً لجميع الأجزاء والشرائط المأمور بها يقال: إنّه صحيح، وينتزع عنوان الصحّة منه، وعلى هذا فلا يمكن أخذها فى المتعلّق. إلى هنا تمّ البحث عن الثمرة الاولى فى المسألة، وقد ظهر منه عدم ترتّب هذه الثمرة عليها. الثمرة الثانيّة: جواز التمسّك بالبراءة وعدمه. وأوّل من ذكرها هو المحقّق القمّى رحمه الله وبيانها: إنّه إذا شكّ فى جزئيّة السورة مثلًا للصّلاة ولم يكن فى البين إطلاق يمكن التمسّك به لدفعها أمكن للأعمّى الرجوع إلى أصل البراءة، لأنّ المفروض عنده أنّ الصّلاة تصدق على فاقد الجزء أيضاً، وأمّا الصحيحى فلا يمكن له التمسّك به لأنّ شكّه هذا يسرى إلى مسمّى الصّلاة وأنّ المسمّى هل صدق أو لا؟ ولا إشكال فى أنّ المرجع حينئذ إنّما هو أصالة الاشتغال. والمعروف فى الجواب عن هذه الثمرة أنّ البراءة والاشتغال لا ربط لهما بالصحيح والأعمّ بل أنّ جريانهما مبنى على الانحلال وعدم الانحلال فى الأقلّ والأكثر الارتباطيين، فإن قلنا هناك أنّ العلم الإجمالى بوجوب الأقلّ أو الأكثر الارتباطيين ينحلّ إلى العلم التفصيلى والشكّ البدوى، فالمرجع إنّما هو البراءة عن الأكثر المشكوك، وإن قلنا بعدم الانحلال فالمرجع هو أصالة الاشتغال، ولا يخفى أنّه لا فرق فى هذه الجهة بين الأعمّى والصحيحى. وقال المحقّق النائينى رحمه الله ما حاصله: «إنّ الحقّ هو ترتّب هذه الثمرة لما عرفت من أنّه بناءً على الصحيح وأخذ الجامع بالمعنى المتقدّم (أى كونه بسيطاً خارجاً عن نفس الأجزاء انوار الأصول، ج۱، ص: ۱۲۵ والشرائط) لا محيص عن القول بالاشتغال لرجوع الشكّ فيه إلى الشكّ فى المحصّل» «۱». ولكن يرد عليه: أوّلًا: أنّ القول بالصحيح لا يلازم القوم ببساطة القدر الجامع بل ذهب كثير من الصحيحيين إلى تركّبه. وثانياً: سلّمنا كونه بسيطاً ولكن يأتى فيه ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله، ونعم ما أفاد من أنّ العنوان البسيط ليس أمراً مسبّباً عن الأجزاء بحيث لا يمكن انطباقه عليها بل أنّه عين الأجزاء

والشرائط ومنطبق عليها، وحينئذ لا يرجع الشكّ إلى الشكّ فى المحصّل. وبعبارة اخرى: أنّ نسبة القدر الجامع البسيط إلى الأجزاء والشرائط نسبة الطبيعى إلى أفراده أو نسبة العنوان إلى معنونه ومعه لا ـ يكون المأمور به مغايراً فى الوجود للأجزاء والشرائط. أقول: الحقّ فى المسألة هو التفصيل بين المبانى المختلفة فى القدر الجامع للصحيح، وأنّ الثمرة إنّما تظهر على بعض تلك المبانى. وتوضيحه: أنّه إن قلنا بأنّ القدر الجامع أمر مركّب (كما ذهب إليه كثير من الأعلام وهم اللّذين صرّحوا بأنّه عبارة عن مجموع من الأجزاء على نحو اللابشرط من جانب الزيادة) فلا تترتّب هذه الثمرة لإمكان إجراء البراءة حينئذٍ للصحيحى أيضاً كما لا يخفى، وإن قلنا بأنّه أمر بسيط انتزاعى ينطبق على الأجزاء كما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله، فكذلك لا تترتّب الثمرة المذكورة، لما مرّ آنفاً من البيان، وإن قلنا أنّه أمر بسيط خارجى لا ـ ينطبق على الأجزاء (لأنّ الانطباق عليها يتصوّر فى العنوان أو الطبيعة بالنسبة إلى المعنون أو الأفراد) أو قلنا بأنّه مجموعة من الأجزاء والشرائط التى تؤثّر الأثر المطلوب (كما هو المختار) فيمكن ظهور الثمرة كما لا يخفى أيضاً، ولكن قد مرّ أنّه على المبنى المختار أيضاً يمكن الأخذ بالبراءة لما مرّ من أنّ الآثار المرغوبة من العبادات امور خفيّة عنّا، وبطبيعة الحال لم نؤمر بها بل اللازم على المولى بيان الأجزاء والشرائط المؤثّرة فى هذا الأثر الخفى، فإذا لم يثبت أمره ببعض الأجزاء أو الشرائط فيمكن الأخذ بالبراءة. فقد تحصّل من جميع ما ذكرنا عدم ترتّب هذه الثمرة أيضاً على المسألة. انوار الأصول، ج۱، ص: ۱۲۶ بقى هنا امور: الأوّل: قد يقال بأنّ المسألة ليست اصوليّة لأنّ ملاكها وقوع المسألة كبرى الاستنباط مستقلّة من دون ضمّ مسألة اصوليّة اخرى، ومسألة الصحيح والأعمّ لا يتمّ الاستنباط بها إلّا بعد ضمّ مسألة الأقلّ والأكثر الارتباطيين إليها كما لا يخفى. ولكن فيه: أنّ لازم هذا خروج أكثر المسائل الاصوليّة عن علم الاصول لعدم وقوعه كبرى فى الاستنباط مستقلّة، فإنّ حجّية خبر الواحد (التى هى من أهمّها) مثلًا لا تقع كبرى الاستنباط إلّابضميمة حجّية الظواهر إليها. نعم الحقّ خروج مسألة الصحيح والأعمّ من مسائل الاصول من جهة اخرى، وهى أنّ البحث فيها يكون فى أنّ الألفاظ الشرعيّة هل وضعت للصحيح فقط أو للأعمّ منه ومن الفاسد، أى أنّ الصّلاة مثلًا ظاهرة فى الصحيح أو فى الأعمّ؟ ولا إشكال فى أنّ هذا بحث صغرى لمسألة حجّية الظواهر. الثانى: ربّما يقال بأنّ ثمرة النزاع فى المقام تظهر فى النذر، فإنّه إذا نذر أن يعطى ديناراً لمصلّى ركعتين مثلًا فبناءً على القول بالأعمّ- يجزى اعطائه لمصلّيهما ولو كانت صلاته فاسدة، وعلى القول بالصحيح لا ـ يجزى ذلك. وفيه: إنّ لازم هذه الثمرة رجوع البحث فى الصحيح والأعمّ إلى تشخيص موضوع النذر فيما إذا تعلّق بماهية من الماهيات الشرعيّة، ولا ـ يخفى أنّه ليس حكماً فرعيّاً كلّياً لكى تكون المسألة من المسائل الاصوليّة التى ثمرتها استنباط الحكم الكلّى الفرعى، بل ليست من المسائل الفقهيّة أيضاً لأنّها بحث فى أنّ هذه الصّلاة مثلًا صلاة، أم لا؟ وهو بحث موضوعى خارج عن شؤون الفقيه كما هو المعروف، كما إذا تعلّق النذر مثلًا بوقوع الصّلاة فى مسجد الكوفة، وشككنا فى أنّ هذا المسجد هل هو مسجد الكوفة أو لا؟ وهذا أمر جارٍ فى جميع موارد النذر، أضف إلى ذلك أنّه يعتبر فى صحّة النذر إحراز رجحان المتعلّق ولا رجحان للصّلاة الفاسدة. الثالث: ربّما قيل بأنّ ثمرة المسألة تظهر فى مسألة محاذات المرأة للرجل حال الصّلاة، فبناءً على القول بالأعمّ تصير صلاة الرجل منهيّاً عنها وإن علمنا بفساد صلاة المرأة المحاذية للرجل أو المتقدّمة عليه، لصدق عنوان الصّلاة حينئذٍ على ما أتت بها المرأة، فيصدق «أنّه صلّى وبحذائه امرأة تصلّى» بينما لا يصدق هذا بناءً على القول بالصحيح فيما إذا علمنا بفساد صلاة المرأة. انوار الأصول، ج۱، ص: ۱۲۷ ولكنّه يردّ بأنّ الأدلّة الناهية عن المحاذات منصرفة إلى الصّلاة الصحيحة وإنّ المنهيّ عنها هى محاذات المرأة حين إتيانها بها كذلك.

أدلّة القول بالصحيح:

اشارة

قد مرّ أنّ الحقّ فى المسألة وضع الألفاظ للصحيح، ويستدلّ له بوجوه:

الوجه الأوّل: التبادر

إنّ المتبادر من الألفاظ عند إطلاقها هو الصحيح، فيكون إطلاقها على الفاسد بنوع من المجاز والعناية. ولكن هيهنا مشكلتان لا بدّ من حلّهما لكى يتمّ هذا الوجه: الاولى أنّ التبادر فرع وجود معنى مبيّن للألفاظ، مع أنّ الألفاظ على القول بالصحيح مجملات (فى مثل العبادات) إذ من الواضح وقوع الشكّ فى جملة من أجزاء الصّلاة وشروطها، فعلى هذا القول يكون معناها مجملًا مردّداً بين الأقلّ والأكثر، فكيف يدّعى الصحيحى تبادر الصحيح التامّ من ألفاظها؟ وقد إلتفت المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى هذه العويصة وأشار إليها فى كلماته وأجاب عنها بأنّ معانى الألفاظ وإن كانت على هذا القول مجملات ولكنّها مبيّنات فى الجملة من ناحية بعض الخواصّ والآثار، فتكون الصّلاة مثلًا هى التى تنهى عن الفحشاء، أو تكون معراجاً للمؤمن، أو عمود الدين ونحو ذلك. وهذا المقدار من البيان الإجمالى يكفى فى صحّة التبادر. وقد أشار فى تهذيب الاصول إلى هذا الجواب وأورد عليه بأنّ «للماهية فى وعاء تقرّرها تقدّماً على لوازمها وعلى الوجود الذى هو مظهر لها، كما أنّها متقدّمة على لوازم الوجود بمرتبتين، لتوسّط الوجود بينها وبين لوازم الوجود، وإذ أضفت ذلك إلى ما قد علمت سابقاً من- أنّ النهى عن الفحشاء وكونها معراج المؤمن وما أشبهها من لوازم الوجود لا من آثار الماهيّة لعدم كونها منشأً لتلك الآثار فى حدّ نفسها- تعرف أنّه لا وجه لهذا التبادر أصلًا، لأنّ تلك العناوين فى مرتبة متأخّرة عن نفس المعنى الماهوى الموضوع له، بل لو قلنا أنّها من عوارض انوار الأصول، ج ١، ص: ١٢٨ الماهية أو لوازمها كانت أيضاً متأخّرة عنه، فمع ذلك كيف يمكن دعوى تبادرها من لفظ الصّلاة مثلًا؟» «١». أقول: ولكن يمكن دفعه بما اخترناه فى مبحث الوضع، وهو أنّ أكثر الألفاظ المستعملة عند أهل اللّغة موضوعة للوجود (كما أنّه مقتضى حكمة الوضع) لا للماهية، وإذاً لا إشكال فى تبادر المعنى إلى الذهن بتبادر الآثار، لوجود الملازمة بين الوجود وآثاره، لأنّ الآثار من لوازم الوجود، والإنصاف أنّ الخلط بين المصطلحات الفلسفية والمفاهيم العرفيّة هو الذى أوجب هذه المفاسد الكثيرة فى علم الاصول كما مرّ سابقاً. الثانية: أنّ الوجدان حاكم على صحّة إطلاق الألفاظ فى المركّبات الخارجيّة على بعض الأفراد الناقصة من دون وجود عناية وتسامح فى البين (نظير إطلاق لفظ الإنسان على الفاقد لعضو من الأعضاء من اليد أو الرجل مثلًا) مع أنّ لازم دعوى تبادر المعنى الصحيح إلى الذهن كون هذا القبيل من الاستعمالات مجازاً. والجواب: واضح بناءً على مختارنا فى حقيقة الوضع أيضاً، فإنّا قلنا هناك أنّ الموضوع له إنّما هو المؤثّر، للأثر ولا إشكال فى أنّ الأثر قد يكون أمراً ذا مراتب، مرتبة واجدة لتمام الأثر، ومرتبة واجدة لمعظمه، ومرتبة واجدة لضعيفه ونازله، والإطلاق حقيقى بشهادة التبادر وصحّة السلب فيما إذا كان العمل واجداً لمعظم الأثر، ومجاز فى ما يكون فاقداً له، ولا يخفى أنّه كلّما كان إطلاق اللفظ على الفاقد لجزء من الأجزاء أو لشرط من الشرائط حقيقيّاً بلا عناية ومجاز كشفنا منه وجود معظم الأثر، كما أنّه لا إشكال فى أنّ الأثر المترتّب على الصّلاة فى ما نحن فيه من هذا القبيل أى ممّا يكون ذا مراتب عديدة، وحينئذٍ نقول: إنّ إطلاق الصّلاة على صلاة المريض مثلًا حقيقى لتحقّق معظم أثر الصّلاة بها وذلك لحكم الشارع بصحّتها فإنّ حكمه بالصحّة فى كلّ مورد يكون كاشفاً عن وجود معظم الآثار كما أنّ حكمه بالفساد كاشف عن عدم وجودها كما لا يخفى. وبهذا تنحلّ العويصتان المذكورتان بالنسبة إلى دليل التبادر.

الوجه الثانى: صحّة السلب عن الفاسد

وهو وجه تامّ إلّامن ناحية تانك العويصتين اللّتين اجيب عنهما فإنّ الإشكال هو الإشكال والجواب هو الجواب.

الوجه الثالث: وجود روايات تلائم مذهب الصحيحى فقط

وهى الرّوايات الدالّة على آثار الصّلاة نحو قوله عليه السلام «الصّلاة عمود الدين» وقوله عليه السلام: «الصّلاة معراج المؤمن» وكذلك الرّوايات الدالّة على نفى ماهيّة الصّلاة عن فاقد بعض الأجزاء، نظير قوله عليه السلام: «لا صلاة إلّابالطهور» وقوله «لا صلاة إلّابفاتحة الكتاب» فإنّ القول بالأعمّ يستلزم تقييد لفظة الصّلاة فى هذه الرّوايات بقيد «الصحيحة» وهو خلاف ظواهرها فإنّ ظاهرها ترتّب هذه الآثار على نفس الصّلاة بما لها من المعنى من دون أى قيد، وحيث إنّها لا تترتّب على الفاسد منها نستكشف أنّ الصّلاة فى لسان الشارع وضعت للصحيح وما تترتّب عليه هذه الآثار. هذا بالنسبة إلى الطائفة الاولى من الرّوايات وكذلك بالنسبة إلى الطائفة الثانيّة فإنّ ظاهرها إنّ فاقدة الطهور أو فاقدة الفاتحة ليست بصلاة أصلًا لا أنّها ليست صلاة صحيحة. أقول: صحّة الاستدلال بهذه الرّوايات تتوقّف على أمرين: الأوّل: ترتّب الآثار المذكورة على خصوص الصّلاة الصحيحة (كما أنّه كذلك). الثانى: كون استعمال لفظ فى معنى دليلًا على كونه معنىً حقيقيّاً له كما هو مذهب السيّد المرتضى رحمه الله، ومن المعلوم أنّ المشهور من العلماء لم يوافقوا على الأمر الثانى فإنّ الاستعمال عندهم أعمّ من الحقيقة والمجاز. هذا- مضافاً إلى أنّ المدّعى فى المقام أسوأ حالًا من مقالة السيّد المرتضى رحمه الله حيث إنّ المدّعى فى ما نحن فيه أنّ المستعمل فيه تمام الموضوع له، ومذهب السيّد رحمه الله إنّما هو مجرّد كون المستعمل فيه المعنى الحقيقى فحسب. اللهمّ إلّاأن يقال: إنّ ظاهر هذه الرّوايات استعمال لفظ الصّلاة فى معناها من دون عناية ومجاز ومن دون قيد وقرينة خاصّة، فالاستدال متوقّف على هذا الظهور لا على قبول مذهب السيّد رحمه الله. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۳۰ إن قلت: لماذا لم يتمسّك بذيل أصالة الحقيقة لإثبات أنّ الموضوع له خصوص الصحيح (بعد ما علمنا أنّ المراد من الصّلاة فى هذه الأخبار هو خصوص الصحيح) مع أنّها من الاصول المعتبرة اللّفظيّة؟ قلنا: إنّ أصالة الحقيقة من الاصول اللّفظيّة المراديّة تجرى فى خصوص ما إذا كان المراد مشكوكاً لا- ما إذا علمنا بالمراد كما فى المقام (حيث إنّ المفروض كون المراد هو خصوص الصحيح والشكّ إنّما وقع فى كون الاستعمال حقيقة أو مجازاً). إن قلت: إنّ لازم وضع الصّلاة للأعمّ خروج الصّلاة الفاسدة من هذه الأخبار بالتخصيص، ولازم وضعها للصحيحة خروجها بالتخصّص، ومقتضى أصالة عدم التخصيص (أصالة العموم) خروجها بالتخصّص، وهو يستلزم كون اللفظ موضوعاً للصحيح. قلنا: إنّ وزان أصالة العموم وزان أصالة الحقيقة فى أنّها من الاصول المراديّة فيكون الجواب هو الجواب. فظهر ممّا ذكر عدم إمكان التمسّك بهذه الرّوايات لإثبات القول بالصحيح، إلّاأن يقال: إنّ ظاهرها كون استعمال الصّلاة فيها استعمالًا حقيقيّاً وأنّ الآثار آثار لماهية الصّلاة لا لمصداق من مصاديقها لعدم وجود قيد ولا قرينة فيها بل الظاهر كون هذه الألفاظ بما لها من المعنى عند الشرع واجدة لهذه الآثار وفاقدة لتلك الموانع وهذه الدعوى ليست ببعيدة، نعم يمكن أن يستدلّ أيضاً بإطّراد استعمال لفظة الصّلاة فى هذه الأخبار فى الصحيح، والاطّراد من علائم الحقيقة على المختار، ولا يخفى أنّ الاطّراد فى الاستعمال غير مجرّد الاستعمال. الوجه الرابع: أنّه مقتضى حكمة الوضع، لأنّ مورد الحاجة إنّما هو المعنى الصحيح. وأورد عليه: أنّ الفاسد أيضاً محلّ للحاجة، فإنّ الحاجة إلى الفاسد لو لم تكن أكثر من الحاجة إلى الصحيح لم تكن أقلّ منها. أقول: الأولى فى تقريب هذا الوجه هو الرجوع إلى المخترعات العرفيّة، فلا ريب أنّ المقصود فى كلّ مخترع من المخترعات العرفيّة أوّلًا وبالذات هو الوصول إلى الآثار التى تترتّب عليها والإنسان المخترع يلاحظ حين التسمية تلك الآثار ويضع اللفظ لمنشئها، ولا إشكال فى أنّ منشأها إنّما هو الفرد الصحيح فيصير هو المسمّى للفظ، نعم يستعمل اللفظ بعد ذلك فى انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۳۱ الفرد الفاسد مجازاً، هذا فى المخترعات العرفيّة، وكذلك فى المخترعات الشرعيّة فإنّ المستفاد من قوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ» أنّ الشارع اختار فى أوضاعه سيرة العقلاء لأنّها أقرب إلى التفهيم الذى يراد من وضع الألفاظ. إن قلت: إنّ المخترع جزئى حقيقى يستلزم وضع اللفظ بإزائه كون إطلاقه على سائر الأفراد المصنوعة بعده مجازاً، وهذا كاشف عن أنّ الواضع المخترع لا يضع اللفظ لخصوص هذا

الفرد الذى بين يديه بل ينتقل من تصوّره إلى تصوّر الجامع الارتكازى المعرّى عن الخصوصيّات الفرديّة من الصحّة والفساد وغيرهما ثمّ يضع اللفظ لـذلك الجامع الأعمّ من الصحيح والفاسد. قلنا: إذا كان الجزئى عبارة عن الفرد الصحيح كان المنتقل إليه أيضاً هو الجامع للأفراد الصحيحة فإنّه يقول مثلًا: «وضعت هذا اللفظ للجامع بين هذه السيارة وكلّ ما كان مثلها» فيكون وصف الصحّة ملحوظاً فى الجامع أيضاً. هذا تمام الكلام فى أدلّة القول بالصحيح وقد عرفت صحّة بعضها وإن كان بعضها الآخر قابلًا للمناقشة.

أدلّة القول بالأعمّ:

اشارة

واستدلّ له أيضاً بامور:

الأمر الأوّل والثانى: التبادر وعدم صحّة السلب عن الفاسد

فإن كلًّا من الصحيحى والأعمّى استدلّ بهما. والجواب عنهما أنّهما فرع تصوّر القدر الجامع وقد مرّ أنّه لا جامع للأعمّى، هذا- مضافاً إلى ما مرّ من أنّ الوجدان حاكم على أنّ المتبادر إنّما هو الصحيح من الألفاظ لا الأعمّ.

الأمر الثالث: صحّة تقسيم الصّلاة إلى صحيحها وفاسدها

فيقال: الصّلاة إمّا صحيحة أو فاسدة، والتقسيم يتوقّف على وضع الصّلاة للأعمّ كما لا يخفى. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۳۲ وفيه: أنّ استعمال الصّلاة فى الأعمّ عند ذكر المقسّم أعمّ من الحقيقة والمجاز ولا يكون دليلًا على الحقيقة إلّاعلى مختار السيّد المرتضى فيما حكى عنه وقد عرفت ضعفه.

الأمر الرابع: الرّوايات الواردة

وقد أطلقت الرّوايات لفظة الصّلاة على الفاسد منها من دون نصب قرينة على نحو قوله عليه السلام: «دع الصّلاة أيّام اقرائك» فإنّ المراد من الصّلاة فيه هو الصّلاة الفاسدة قطعاً، لعدم كون إتيان الصّلاة الصحيحة مقدوراً لها، فيلزم عدم صحّة النهى عنها بناءً على الصحيح، ونحو قوله عليه السلام «بنى الإسلام على خمس الصّلاة والزّكاة والحجّ والصّوم والولاية ولم ينادِ أحد بشىء كما نودى بالولاية فأخذ الناس بالأربع وتركوا هذه فلو أنّ أحداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة» فإنّه بناءً على بطلان صلاة تاركى الولاية لا يمكن أخذ الناس بالأربع إلّاإذا كانت هذه الأسامى للأعمّ لأنّهم أخذوا بالصّلاة الفاسدة وكذا غيرها. واجيب عنه بوجوه: الوجه الأوّل: أنّه يمكن أن يقال (بالنسبة إلى حديث الولاية) أنّ الولاية إنّما تكون شرطاً للقبول لا للصحّة كما تشهد عليه الرّوايات الواردة فى أبواب مقدّمات العبادات «۱» فقد ورد بعضها «أنّ عملهم لا يقبل» وفى بعضها الآخر «لا عمل له» وفى ثالث «أكبّه اللَّه على منخريه فى النار» فبملاحظة هذه الأخبار يمكن أن يقال: إنّ العمل صحيح وغير مقبول، وأمّا العقاب فهو يترتّب على عدم قبولهم للولاية لا على عدم صحّة الصّلاة خصوصاً إذا لاحظنا رواية فى باب الزّكاة بالنسبة إلى من استبصر بالولاية حيث إنّ

الإمام عليه السلام استثنى فيها من الأعمال خصوص الزّكاة فحكم بوجوب قضائها لأنّها وقعت فى غير محلّها، ولا إشكال فى أنّ ظاهرها حينئذٍ وقوع غير الزّكاة من سائر الأعمال فى محلّها فيكون عدم القضاء من جهة صحّتها. ومسألة اشتراط العبادات بالولاية محتاجة إلى البحث والتأمّل وفيها كلام فى محلّها. وبالنسبة إلى رواية «دعِ الصّلاة أيّام اقرائك» نقول: إنّ النهى الوارد فيها ليست نهياً انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۳۳ تشريعيّاً بل إنّه إرشاد إلى عدم وقوعها صحيحة وأنّ الحيض مانع عن وقوع الصّلاة صحيحة، فكأنّها تقول: «لا تصلّ لأنّك لا تقدرين عليها» ومن المعلوم أنّ حدث الحيض مانع عن الصّلاة الصحيحة لا الفاسدة. الوجه الثانى: سلّمنا أنّها استعملت فى مثل هذه الرّوايات فى الأعمّ ولكنّه لا يكون دليلًا على الحقيقة لأنّه لم يصل إلى حدّ الاطّراد. الوجه الثالث: أنّ المستعمل فيه فى هذه الأخبار ليس هو المعنى الأعمّ بل هو المعنى الصحيح، لكن الصحيح بحسب اعتقادهم (فى رواية الولاية) والصحيح لولا الحيض (فى رواية الحائض) فتكون هذه الأخبار حينئذٍ على خلاف المقصود أدلّ. الأمر الخامس: أنّه لا ريب فى صحّة تعلّق النذر أو الحلف بترك الصّلاة فى مكان تكره فيه كالحمام وغيره، ولا ريب أيضاً فى حصول الحنث بفعلها فى ذلك المكان بعد النذر أو الحلف، وحينئذ يقال: أنّ الألفاظ لو كانت موضوعة للصحيح وكان النذر أو الحلف قد تعلّق بترك الصحيح لم يحصل الحنث بفعل الصّلاة فى ذلك المكان المكروه، لأنّها بعد تعلّق النذر أو الحلف بتركها فيه تحرم فتفسد، وبالصّلاة الفاسدة لا يكاد يحصل الحنث لأنّه خلاف ما تعلّق النذر بتركه، مع أنّ حصول الحنث به أمر مفروغ عنه، بل يلزم منه (من تعلّق النذر بترك الصحيح) محال، لأنّه يلزم من فرض الصحّة تحقّق النذر، ومن تحقّق النذر عدم الصحّة، فيلزم من فرض الصحّة عدم الصحّة وهو محال. ويرد عليه امور: الأمر الأوّل: أنّه لا ربط لهذه المسألة بمسألة الصحيح والأعمّ، لأنّ مفادها عدم إمكان تعلّق النذر بترك الصّلاة الصحيحة فى مكان تكره فيه بل اللازم تعلّقه بالأعمّ من الصحيح والفاسد، فهى مسألة فقهيّة مخصوصة بباب النذر ترشد كلّ واحد من الصحيحى والأعمّى إلى عدم صحّة تعلّق النذر على الصّلاة الصحيحة، فهما سيّان فيها ولا ربط له بالمسائل اللغويّة وأنّ الألفاظ هل وضعت للصحيح منها أو للأعمّ لأنّها تقتضى عدم صحّة تعلّق النذر بالصحيح ولا تقتضى عدم وضع اللفظ له شرعاً. الأمر الثانى: أنّه يمكن أن يقال بأنّ المراد فيها أيضاً الصّلاة الصحيحة ولكن الصحيحة لولا النذر كما تقتضيه طبيعة الحال، ومرّ نظيره فى خبر «دع الصّلاة أيّام اقرائك». انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۳۴ ومن المعلوم أنّ الفساد الناشىء من قبل النذر لا ينافى الصحّة لولا النذر فإنّ صدق الموضوع إنّما هو مع قطع النظر عن ورود الحكم عليه. الأمر الثالث: أنّه لا بدّ من تعلّق النذر بالصحيح لأنّ تعلّقه بالأعمّ يستلزم عدم انعقاده لعدم كون ترك الأعمّ من الصحيح والفاسد راجحاً. هذا مضافاً إلى ما بنى عليه المشهور فى تحرير محلّ النزاع من خروج الشرائط عن المسمّى خصوصاً الشرائط المتأخّرة عن الأمر، وفى ما نحن فيه تكون علّة بطلان الصّلاة عدم تحقّق قصد القربة وهو من الشرائط المتأخّرة. لكن قد عرفت أنّ المختار كون الشرائط برمّتها داخلة فى محلّ البحث كما يشهد عليه هذا الاستدلال وما أشبهه. إلى هنا تمّ الكلام فى استدلالات القائلين بالأعمّ، وقد عرفت عدم تماميّة شىء منها.

تنبيهات (فى مسألة الصحيح والأعمّ)

التنبيه الأوّل: فى دخول أسامى المعاملات فى محلّ النزاع

وقد ذهب المحقّق الخراسانى إلى التفصيل بين ما إذا كانت أسامى المعاملات موضوعة للمسبّبات فلا مجال للنزاع فى كونها موضوعة للصحيحة، أو للأعمّ وما إذا كانت موضوعة للأسباب فيكون للنزاع فيه مجال، وحاصل كلامه: أنّه إذا كانت الأسامى موضوعة للمسبّبات فلا إشكال فى أنّها حينئذٍ امور بسيطة لا تتّصف بالصحّة والفساد بل أمرها دائر بين الوجود والعدم، فجريان نزاع الصحيحى والأعمّى فى ألفاظ المعاملات متوقّف على كونها موضوعة للأسباب، ثمّ ذهب إلى أنّه لا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضاً

وأنّ الموضوع هو العقد المؤثّر لأثر كذا شرعاً وعرفاً، واختلاف الشرع والعرف فيما يعتبر فى تأثير العقد لا يوجب الاختلاف فى المعنى. وبعده أتعب المحقّق العراقى رحمه الله نفسه الزكيّة حيث أراد إثبات جريان النزاع ولو قلنا بوضع الألفاظ للمسبّبات فإنّه قال: يمكن تصوير جريان النزاع فى المسبّبات على ثلاثة أنحاء: انوار الأصول، ج۱، ص: ۱۳۵ الأوّل: أن يكون المسبّب أمراً واحداً وله مفهوم واحد والمصاديق واحدة، ولا يكون نزاع بين العرف والشرع فيه، وأمّا ردع الشارع فى بعض الموارد فإنّه من باب تخطئة العرف فى المصداق لا من باب الاختلاف فى المفهوم. الثانى: أن نقول إنّ للمسبّب مفهومين وبالنتيجة له مصداقان، فقبل الشارع أحدهما وردّ الآخر فقال مثلًا: بأنّ المعاطاة عندى ليست بيعاً. الثالث: أن نقول أنّ للمسبّب مفهوماً واحداً وله مصاديق كثيرة ولكن ردع الشارع بعض المصاديق ليس من باب التخطئة فى المصداق بل من باب الإستثناء فى الحكم، فيقول مثلًا: إنّ المعاملة الربوية وإن كانت من مصاديق البيع لكنّها حرام حكماً. ثمّ قال: فإن قلنا بالأوّل فلا يتصوّر فيه النزاع بين الصحيحى والأعمّى لدوران أمره بين الوجود والعدم دائماً، وأمّا إذا قلنا بالثانى فيمكن تصوير النزاع فى أنّ الألفاظ وضعت لخصوص المفهوم المقبول للشارع أو وضعت للأعمّ منه، وكذلك إن قلنا بالثالث فيمكن تصوير النزاع فيه بأنّ الألفاظ وضعت لخصوص المصداق الذى لم يستثن الشارع حكمه، أو وضعت للأعمّ منه ومن المستثنى فى الحكم «۱» (انتهى). أقول: يرد عليه أنّ المفروض فى باب المعاملات عدم وجود الحقيقة الشرعيّة بينما الصورة الثانيّة والثالثة فى كلامه تستلزمانها كما لا يخفى، لأنّه يبحث فيهما فى أنّ الألفاظ فى لسان الشرع وضعت لأىمصداق؟ ثمّ إنّ هيهنا كلاماً آخر للمحاضرات ذهب فيه أيضاً بجريان النزاع حتّى بناءً على وضع الألفاظ للمسبّبات، واستدلّ له بأنّ المسبّب فى باب المعاملات اعتبار قائم بنفس المعتبر، فإنّ البيع مثلًا ملكيّة يعتبرها البائع فى نفسه وهو ممّا يتصوّر فيه الصحّة والفساد لأنّه إن أمضاه العقلاء والشرع كان صحيحاً وإلّا ففاسد «۲». أقول: إنّ المسبّب فى المعاملات ليس الاعتبار القائم بالنفس فإنّه ليس أمراً شخصيّاً فحسب بل إنّه نفس الاعتبار العقلائى الدائر بينهم كما لا يخفى، ويكون اعتبارها بيد العقلاء، وأهل العرف، فإذا صدرت صيغة عقد مثلًا من بايع واعتبر العقلاء الملكيّة فى موردها تتحقّق انوار الأصول، ج۱، ص: ۱۳۶ الملكيّة، وإن لم يعتبروها فلا تتحقّق فيكون أمرها حينئذٍ دائراً مدار الوجود والعدم عندهم وفى اعتبارهم فلا تتّصف بالصحّة والفساد. فظهر إلى هنا أنّ تفصيل المحقّق الخراسانى رحمه الله متين لا غبار عليه، نعم أنّه مربوط بمقام الثبوت. وأمّا مقام الإثبات ومن ناحية الموضوع فهل المراد من أسامى المعاملات الأسباب أو المسبّبات؟ يمكن أن يقال إنّه إذا استعملت الألفاظ فى المعنى المصدرى فلا إشكال فى أنّ المراد منها الأسباب فإنّها التى تعلّق بها الإيجاد أوّلًا وبالذات، وأمّا إذا استعملت فى المعنى اسم المصدرى فيكون المراد منها المسبّبات، لأنّ المسبّبات هى النتائج الحاصلة من الأسباب وتناسب المعنى اسم المصدرى، فلابدّ حينئذ من ملاحظة كيفية الاستعمال، فتختلف أسامى المعاملات بحسب اختلاف كيفية استعمالاتها فى لسان الشارع، فالتى استعملت فى الأسباب داخلة فى محلّ النزاع، والتى استعملت فى المسبّبات خارجة عنه، اللهمّ إلّاأن يقال أنّها ظاهرة فى المسبّبات دائماً لترتّب الآثار عليها بلا واسطة، وفى موارد استعمالها بالمعنى المصدرى يكون النظر إلى إيجادها من طريق التوسّل بالأسباب كما فى قولك «أحرقته» فإنّه بمعنى نفس الإحراق ولو بالتوسّل بأسبابه لا نفس الأسباب والفرق بينهما واضح.

التنبيه الثانى: التمسک باطلاقات المعاملات

بناءً على جريان النزاع فى باب المعاملات فهل تترتّب عليه أيضاً الثمرة المتقدّمة فى العبادات فيمكن التمسّك بإطلاقات المعاملات بناءً على الوضع للأعمّ دون الوضع للأخصّ أو لا تترتّب؟ قد يقال: بعدم ترتّبها لجواز التمسّك بالاطلاقات حتّى على القول بالصحيح لما مرّ من أنّ الصحيح فى باب المعاملات هو الصحيح عند العقلاء، وأنّ المعاملات امور عرفيّة عقلائيّة وليست من الماهيات المخترعة من قبل الشارع المقدّس، إذاً تكون تلك الإطلاقات مسوقة لإمضاء المعاملات العرفيّة العقلائيّة، فالصحيحى أيضاً إذا شكّ فى دخالة

قيـد من جانب الشارع فى عقـد من العقود، وكان ذلك العقـد صـحيحاً عنـد العرف والعقلاء بـدون ذلك القيد يمكن له أن يتمسّـك بإطلاق «اوفوا بالعقود» مثلًا لنفى ذلك القيـد ويثبت به عدم اعتباره شـرعاً. انوار الأصول، ج١، ص: ١٣٧ وذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى تفصيل فى المقام وقال: «لو قلنا بأنّ ألفاظ المعاملات موضوعة بإزاء الأسباب فلا ينبغى الإشكال فى صحّة التمسّک بالمطلقات ولو قلنا بأنّها موضوعة للصـحيحة، لأنّ الإطلاق يكون منزلًا على ما يراه العرف صـحيحاً، وأمّا إذا قلنا بأنّها موضوعة للمسـبّبات فيشـكل الأـمر لأـنّ إمضـاء المسـبّب لاـ يلازم إمضاء السـبب. وما يقال فى حلّه من أنّ إمضاء المسـبّب يلازم عرفاً إمضاء السـبب إذ لولا إمضاء السـبب كان إمضاء المسـبّب لغواً، فليس بشىء، إذ لا ملازمة عرفاً فى ذلک، واللغويّة إنّما تكون إذا لم يجعل الشارع سبباً أو لم يمض سبباً أصـلًا إذ لا لغويّة لو جعل سبباً أو أمضى سبباً فى الجملة، غايته أنّه يلزم حينئذ الأخذ بالمتيقّن (والاحتياط فى الباقى) فلزوم اللغويّة لا يقتضـى إمضاء كلّ سـبب بل يقتضـى إمضاء سـبب فى الجملة». ثمّ إنّه لمّا رأى نتيجة كلامه- وهى عدم إمكان التمسّک بشىء من الإطلاقات الواردة فى باب المعاملات- خلاف سـيرة الفقهاء، تصدّى من طريق آخر لحلّ الإشـكال وقال: «فالتحقيق فى حلّ الإشـكال هو أنّ باب العقود والايقاعات ليست من باب الأسـباب والمسبّبات، وإن اطلق عليها ذلک بل إنّما هى من باب الإيجاد بالآلـة، والفرق بين باب الأسـباب والمسبّبات وبين باب الإيجاد بالآلة هو أنّ المسبّب فى باب الأسباب ليس فعلًا اختياريّاً للفاعل بحيث تتعلّق به إرادته أوّلًا وبالذات بل الفعل الاختيارى وما تتعلّق به الإرادة هو السبب ويلزمه حصول المسبّب قهراً، وهذا بخلاف باب الإيجاد بالآلة فإنّ ما يوجـد بالآلـة كالكتابـة هو بنفسه فعل اختيارى للفاعل ومتعلّق لارادته ويصـدر عنه أوّلًا وبالـذات فإنّ الكتابة ليست إلّاعبارة عن حركة القلم على القرطـاس بوضع مخصوص وهـذا بنفسه فعـل اختيـارى صـادر عن المكلّف أوّلًا وبالـذات بخلاف الإحراق فإنّ الصادر من المكلّف هو الإلقاء فى النار لا الإحراق، وباب العقود والايقاعات كلّها من قبيل الإيجاد بالآلة فإنّ هذه الألفاظ كلّها آلة لايجاد الملكيّة والزوجيّـة والفرقـة وغير ذلـک، وليس البيع مثلًـا مسبّباً توليـديّاً لهـذه الألفـاظ بـل البيع بنفسه فعـل اختيـارى للفاعل متعلّق لارادته أوّلًا وبالذات، ويكون إيجاده بيده، فمعنى حلّية البيع هو حلّية إيجاده، فكلّ ما يكون إيجاداً للبيع بنظر العرف فهو مندرج تحت إطلاق قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» والمفروض أنّ العقـد بالفارسيّة مثلًا يكون مصـداقاً لايجاد البيع بنظر العرف، فيشـمله إطلاق حلّيـة البيع، وكـذا الكلاـم فى سـائر الأدلّـة وسـائر الأـبواب، فيرتفـع موضوع الإشـكال، إذ مبنى الإشـكال هو تخيّـل أنّ المنشـئات بـالعقود من قبيـل انوار الأصول، ج١، ص: ١٣٨ المسـبّبات التوليديّة فيستشـكل فيه من جهة أنّ أمضاء المسبّب لا يلازم إمضاء السـبب، والحال أنّ الأمر ليس كـذلک، فتأمّل فى المقام جيّـداً» (انتهى مع تلخيص فى بعض كلماته) «١». وفيما ذكره إشـكال من جهتين: الجهة الاولى: ما ذكره من عـدم كون الأفعـال التوليديّـة فعلًا للإنسان أوّ: وبالـذات ...- إن أراد أنّه لا يمكن تعلّق الحكم أو إرادة المولى به فهو ممنوع قطعاً، لأنّ المقدور بالواسـطة مقدور واقعاً ويمكن تعلّق الإرادة التكوينيّة والتشريعيّة به، وإن أراد غير ذلک فهو غير مضرّ بالمقصود. الجهة الثانيّة: ما ذكره من كون الإنشاء والعقد من قبيل الآلة لا من قبيل الأسباب التوليديّة فهو أيضاً ممنوع أشدّ المنع، فإنّ الآلة إنّما تكون فى موارد يكون للمكلّف فعـل بنفسه سوى ما يتحقّق بالآلـة كما فى الكتابـة، فإنّ للكاتب هناک فعلًا، وهو حركـة اليـد، وللآلـة أثراً وهو ترسـيم السـطور، ولكن فى بـاب المعاملاـت ليس كـذلک، فليس للبـائع فعـل سوى إنشـاء البيع (والمراد بالإنشـاء ليس مجرّد ذكر الألفاظ بل الألفـاظ مع القصـد) وأمّا الملكيّـة العقلائيّـة أو الشـرعيّة فهى من آثـار الإنشاء الجامع للشـرائط، وإن هو إلّاكالإحراق الـذى يتوسّل به الإنسان من طريق الإلقاء فى النار وليس للمحرق فعل مباشرة إلّاالإلقاء كما أنّه ليس هنا للبائع فعل مباشرة إلّاالإنشاء. فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ التمسّک بالاطلاقات فى أبواب المعاملات لا مانع منه، سواء قلنا بوضع الألفاظ للأسـباب أو للمسبّبات، وسواء قلنا بوضعها للصحيح أو للأـعمّ. بقى هنـا أمران: الأـوّل: أنّه لو فرض عـدم وجود إطلاقـات لفظيّـة فى البين أمكن التمسّـک بالاطلاـق المقـامى، لأنّ الشارع المقنّن الذى يكون فى مقام التقنين والتشـريع قد لاحظ المعاملات الرائجة بين العرف والعقلاء ثمّ شـرع أحكامه وحينئذٍ لو كان لشىء دخل فيها بعنوان الجزء أو الشـرط كان انوار الأصول، ج١، ص: ١٣٩ عليه بيانه ولوصل إلينا، وحيث إنّه لم يصل إلينا شـىء نستكشف عـدم دخـل ذلـک الشـىء. الثانى: أنّه لو فرض عـدم وجود إطلاق لا لفظى ولا مقامى أمكن التمسّک بالسـيرة العقلائيّـة الجاريـة على

اعتبارهم للمعاملات الرائجة بينهم التى كانت بمرأى ومسمع من الشارع ويستكشف إمضاؤه لها من سكوته وعدم ردعه.

التنبيه الثالث: فى دخول الشرائط فى محلّ النزاع وعدمه

وقد مرّ البحث عنه فى الأمر الرابع من الامور المبحوثة عنه بعنوان المقدّمة ولكن نكرّره هنا على شكل أوسع تأسّياً بالأعاظم. قال المحقّق الخراسانى رحمه الله ما حاصله: إن دخل شىء فى المأمور به على أربعة أقسام: فتارةً يكون بعنوان الجزئيّة فيكون دخيلًا فى قوام الماهية كالركوع والسجود بالنسبة إلى الصّلاة. واخرى بعنوان الشرطيّة فيكون التقيّد داخلًا فى الماهية والقيد خارجاً نحو الطهارة بالنسبة إلى الصّلاة. وثالثة يكون دخيلًا بعنوان الجزئيّة فى فرد من أفراد الماهيّة نحو القنوت الذى يكون جزء للفرد الأفضل من الصّلاة. ورابعة يكون شرطاً للفرد، نحو إتيان الصّلاة مع الجماعة الذى يكون شرطاً للفرد الأفضل (انتهى). ويمكن تصوير قسم خامس وإن لم يكن محلًا للبحث، وهو ليس من باب دخل شىء فى شىء بل من باب وقوع واجب فى واجب أو واجب فى مستحبّ نحو السجدة الواجبة لتلاوة آية السجدة فى أثناء الصّلاة على القول بجوازها حين الصّلاة، واجبة كانت الصّلاة أم مستحبّة، فإن كانت واجبة فيكون وجوب السجدة من باب وقوع واجب فى واجب، وإن كانت مستحبّة فيكون من باب وقوع واجب فى مستحبّ. ثمّ إنّه لا شكّ فى عدم دخول القسم الثالث والرابع فى محلّ النزاع لصدق الصّلاة وصحّتها بدونهما، فتصحّ الصّلاة بدون الجماعة أو بدون القنوت مثلًا، كما لا إشكال فى دخول القسم الأوّل (وهو الأجزاء) عند الصحيحى والأعمّى معاً، والفرق بينهما أنّ الصحيحى يقول: انوار الأصول، ج۱، ص: ۱۴۰ بدخول جميع الأجزاء فى الماهية، والأعمّى يقول: بدخالة بعضها. أمّا القسم الثانى وهو الشرائط، فقال المحقّق الخراسانى رحمه الله فى بدو كلامه بأنّه يمكن أن يقال بعدمه، ولكن صرّح فى آخره بأنّها داخلة فيه، وظاهره دخولها مطلقاً، وقد يقال بعدم دخولها مطلقاً، وقد يفصل فيها بتفاصيل عديدة: تفصيل للمحقّق النائينى، وتفصيل ثانى للمحقّق العراقى، وتفصيل ثالث لتهذيب الاصول، ورابع يكون هو المختار. أمّا القول الأوّل، وهو دخل الشرائط مطلقاً فيمكن الاستدلال له بوجهين: الأوّل: أنّ الجامع الذى لا بدّ من تصويره قد استكشفناه من ناحية الآثار كالنهى عن الفحشاء وغيره، ومن المعلوم أنّها مترتّبة على الصحيح التامّ جزءً وشرطاً لا على الصحيح فى الجملة، أى من حيث الجزء فقط دون الشرط. الثانى: أنّ الأدلّة التى أقمناها على الصحيح من التبادر، وصحّة السلب عن الفاسد، والأخبار المثبتة لبعض الآثار للمسمّيات، والنافية للطبيعة بفقد جزء أو شرط، وهكذا دعوى استقرار طريقة الواضعين على الوضع للمركّبات التامّة- كلّها ممّا تساعد الوضع للصحيح التامّ جزءً وشرطاً لا الصحيح فى الجملة. وهذان الوجهان تامّان لا غبار عليهما ولكن لا ينافيان ما سنذكره إن شاء اللّه من التفصيل. ويمكن أن يستدلّ للقول الثانى وهو القول بعدم الدخالة مطلقاً بأمرين: الأوّل: أنّ الأجزاء بمنزلة المقتضى، والشرائط بمنزلة شرط تأثير المقتضى فتكون رتبتها متأخّرة عن رتبة الأجزاء ولا يمكن أخذها فى المسمّى فى عرض الأجزاء كما حكى عن شيخنا العلّامة الأنصارى رحمه الله فى تقريراته. الثانى: أنّ الصّلاة من الامور القصديّة، وكثير من الشرائط لا يعتبر فيه القصد نحو طهارة الثوب وطهارة البدن (بل يمكن أن يقال أنّ الوضوء أيضاً من هذا القبيل لأنّه من الشرائط المقارنة للصّلاة ولا يعتبر قصدها حين الصّلاة) ودخل الشرائط فى المسمّى تستلزم تركيب الصّلاة من الامور القصديّة وغير القصديّة والمفروض أنّها برمّتها من الامور القصديّة. أقول: ويرد على الأوّل أنّ التأخّر فى الوجود بحسب المرتبة لا دخل له بالتأخّر فى التسمية، وعلى الثانى أنّا لا نسلّم كون الصّلاة أمراً قصديّاً لجميع شراشرها بل يعتبر القصد فى خصوص أجزائها لا شرائطها. انوار الأصول، ج۱، ص: ۱۴۱ أمّا القول الثالث، وهو القول بالتفصيل فقد مرّ أنّ هناك ثلاثة أنواع من التفصيل وبتعبير أصحّ ثلاث بيانات مختلفة لتفصيل واحد: البيان الأوّل: ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله على ما فى بدائع الأفكار فإنّه قال: الشرائط على ثلاثة أقسام: قسم أخذ فى المأمور به، نحو شرط القبلة بالنسبة إلى دليل «صلّ إلى القبلة» وشرط الوقت بالنسبة إلى دليل «صلّ فى الوقت» والطهارة بالنسبة إلى دليل «صلّ مع الطهارة»، وقسم لم يؤخذ فيه من ناحية الشرع بل الدالّ عليه هو العقل ولكن يمكن أخذه فى المأمور به نحو عدم

المزاحمة بالأهمّ وعدم تعلّق النهى، وقسم يستحيل أخذه فى المأمور به والكاشف عنه هو العقل أيضاً، نحو قصد الأمر بناءً على ما هو المشهور من استحالة أخذه فى متعلّق الأمر لاستلزامه الدور. ثمّ ذهب إلى دخول القسم الأوّل فى المسمّى، وأمّا الإشكالان المذكوران من جانب القائلين بالعدم فالمهمّ منهما عنده هو الإشكال الأوّل، وأجاب عنه بقضيّة الحصّة التوأمة فقال: المعتبر فى الصّلاة هو الركوع والسجود وسائر الأجزاء المحصّصة بالحصّة المقارنة مع القسم الأوّل من الشرائط والتوأمة معها من دون أن تكون مقيّدة بها أو مطلقة بالنسبة إليها. أمّا القسم الثانى والثالث فقال بأنّهما خارجان عن حريم النزاع للإجماع والاتّفاق على صدق مسمّى الصّلاة فى صورة التزاحم مع الأهمّ وصورة فقدان قصد الأمر فيقال الصّلاة المتزاحمة مع الأهمّ والصّلاة الفاقدة لقصد الأمر. هذا ملخّص كلامه رحمه الله «۱». ويرد عليه: أوّلًا: أنّه لا معنى محصّل للحصّة التوأمة لأنّ الواقع ليس خالياً من أحد الأمرين، فإمّا أن تكون القضيّة فى مرحلة الواقع مشروطة أو تكون مطلقة بنحو القضيّة الحيثيّة، فإن كانت مشروطة فمعناه دخل الشرائط فى المسمّى وكونه مقيّداً بها وإن كانت مطلقة بنحو القضيّة الحينية فمعناه عدم تقيّده بها، وليس فى الواقع أمر ثالث، كما أنّه لا معنى للاهمال فى مرحلة الثبوت والواقع. وثانياً: أنّ الإجمال المدّعى قيامه على صدق الصّلاة فى صورة عدم القسم الثانى والثالث فى انوار الأصول، ج۱، ص: ۱۴۲ الشرائط غير ثابت، لما مرّ من أنّ الصّلاة وضعت لما ينشأ منه الأثر، ولا شكّ فى دخل قصد القربة كركن فى تأثيرها فى الآثار المطلوبة منها، وقد عرفت أنّ مسألة نفى المزاحم أو النهى ترجع فى النهاية إلى قصد القربة، فيكون القسم الثانى والثالث أيضاً داخلين فى محلّ النزاع، مضافاً إلى عدم حجّية الإجماع فى إثبات حقيقة لغويّة أو حقيقة شرعيّة التى لا بدّ فيها من الرجوع إلى التبادر وصحّة السلب ونحوهما، وليست من المسائل التعبّديّة. البيان الثانى: ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام، وهو نفس ما ذهب إليه المحقّق العراقى رحمه الله إلّاأنّ دليل أحدهما غير دليل الآخر، ودليل المحقّق النائينى رحمه الله على خروج القسم الثانى والثالث: أنّ صدق المزاحمة أو ورود النهى فرع وجود المسمّى وإلّا لا يصدق مزاحمة شيء لشيء ولا عنوان المنهى عنه، وعلى هذا تكون التسمية قبل الابتلاء بالمزاحم وقبل ورود النهى، هذا هو الوجه فى خروج القسم الثانى عن محلّ النزاع، وأمّا القسم الثالث فالوجه فى خروجه عنده تأخّره عن المسمّى برتبتين، لأنّ قصد القربة أو قصد الأمر متأخّر عن الأمر، والأمر متأخّر عن موضوعه وهو الصّلاة مثلًا. (انتهى ملخّص كلامه «۱»). أقول: يرد عليه أنّا لا نسلّم كون المزاحمة أو ورود النهى متفرّعاً على التسمية (المسمّى بما أنّه مسمّى) بل يمكن أن يتعلّق النهى لبعض المسمّى إرشاداً إلى دخل شيء فى تمام المسمّى كما فى قوله عليه السلام «دع الصّلاة أيّام اقرائك» فالأمر متأخّر عن ذات المسمّى لا عن التسمية، وهكذا بالنسبة إلى قصد الأمر، فيمكن أن يقول الشارع: «كبر، اركع، اسجد، مع قصد الأمر المتعلّق بها» فيكون قصد الأمر متأخّراً عن متعلّق الأمر، وهو وجود المسمّى لا عن تسميته بالصّلاة مثلًا. ويجاب عن الثانى بأنّ المختار جواز أخذ ما لا يتأتّى إلّامن قبل الأمر فى المأمور به، لأنّ الأمر فرع تصوّر موضوعه، وتصوّر المتأخّر وجوداً ممكن جدّاً، فقد وقع الخلط بين تأخّر الوجود برتبتين وتأخّر التصوّر، والذى يعتبر فى الأمر هو الثانى لا الأوّل، وحينئذٍ يمكن أخذه فى التسمية أيضاً على نحو ما مرّ فى القسم السّابق، فتدبّر جيّداً. البيان الثالث: ما أفاده بعض الأعاظم فى تهذيب الاصول فإنّه قال فى صدر كلامه بدخول انوار الأصول، ج۱، ص: ۱۴۳ جميع الأقسام فى المسمّى، وأجاب عن إشكال تقدّم التسمية على الطلب وقال بإمكان تأخّرها عنه لإمكان تعلّق الطلب على عناوين اخرى غير عنوان الصّلاة ووقوع التسمية بعده، ثمّ قال: إن قلت: وقوع التسمية بعد الطلب لغو لا فائدة فيه. قلت: كان النزاع فى الإمكان وعدمه وفى مقام الثبوت لا فى مقام الإثبات، واللغويّة غير الاستحالة وداخل فى مقام الإثبات، ولكن عدل عنه فى ذيل كلامه وقال: الشرائط على قسمين: شرائط «المسمّى» (شرائط الماهية) وشرائط «وجود المسمّى» وتحقّقه، والقسم الأوّل من الشرائط لا يبعد أن يكون من شرائط الماهية فيكون داخلًا فى محلّ النزاع، وأمّا القسم الثانى والثالث فهما من شرائط الوجود فليسا داخلين فى محلّ البحث، لأنّ البحث فى الصحيح والأعمّ يكون فى تعيين ما به مسمّى الألفاظ لا تشخيص شرائط وجوده. (انتهى ملخّص كلامه «۱»). أقول: يلاحظ على بيانه بأمرين: الأوّل: أنّ ما ذهب إليه من التفصيل بين الشرائط وتقسيمها بشرط الماهية وشرط الوجود مبنى على القول بأنّ الألفاظ وضعت للماهيات، وأمّا بناءً على مختارنا فى المقام من أنّ جميع الألفاظ (إلّا ما شذّ) وضعت للوجودات الخارجيّة فهو فى غير محلّه كما لا

يخفى. الثاني: أنّه يمكن أن يقال بدخول القسم الثاني والثالث في محلّ النزاع أيضاً لأنّ مقوّم ماهية العبادة هو العبوديّة والمقربيّة، ولا ريب في أنّ مقوّم العبوديّة إنّما هو قصد القربة بل هو أهمّ ما يكون داخلًا في ماهية الصّلاة، لأنّ خروجه عنها يستلزم خروج العبادة عن كونها عبادة، فكيف لا يكون داخلًا في ماهيّة المسمّى؟ ولا إشكال في أنّ الصّلاة والحجّ ونحوهما من مصاديق العبادة، والعجب منه ومن العلمين (المحقّق العراقي والنائيني رحمهما الله) حيث ذهبوا إلى أنّ قصد القربة خارج عن ماهيّة مسمّى العبادة حتّى على مبنى الصحيحي، مع أنّها بدون القربة لا تكون عبادة. والمختار في المسألة هو ما ننتهي إليه بعد الرجوع إلى الاصول الموجودة في تسمية المخترعات العرفيّة كما مرّ، فإنّا قد قلنا بأنّ السيارة مثلًا وضعت لما يكون منشأً للأثر المرغوب انوار الأصول، ج۱، ص: ۱۴۴ منها، ثمّ نقول: إنّ تأثيرها في الأثر له نوعان من الشرائط: فنوع منها يكون شرطاً لفعلية المقتضي، كوجود النفط في المصباح مثلًا بالنسبة إلى تأثيرها في الإضاءة، وكشرب الدواء في صباحاً قبل الطعام، ونوع منها يكون شرطاً لاقتضاء المقتضي نحو كميّة الأجزاء وكيفيتها في المعاجين، ومن الواضح عدم دخالة النوع الأوّل في المسمّى كما يحكم به الوجدان، فإنّه لا يقول أحد بأنّ النفط داخل في مسمّى المصباح، وشرب الدواء قبل الطعام مثلًا داخل في مسمّى الأدوية بخلاف النوع الثاني. هذا في المخترعات العرفيّة، وكذلك في المخترعات الشرعيّة فإنّ شرائط الصّلاة مثلًا على قسمين، قسم منها يكون من شرائط اقتضاء الصّلاة للأثر، فيكون داخلًا في مسمّاها كالطهارة وقصد القربة، وقسم منها يكون من شرائط فعلية تأثير الصّلاة مثل كون المصلّي مؤمناً (على القول باشتراط الإيمان في الصحّة لا في القبول فقط) ومثل الموافاة على الإيمان فيكون خارجاً عن مسمّاها، ولا بدّ من ملاحظة الأدلّة في باب شرائط العبادات وغيرها وملاحظة تناسب الحكم والموضوع حتّى يعلم أنّ هذا الشرط أو ذاك من القسم الأوّل أو القسم الأخير. بقي هنا شيء: وهو أنّ عدم الابتلاء بالمزاحم وعدم ورود النهي يرجعان إلى قصد القربة كما مرّ في الأمر الرابع من الامور المذكورة في المقدّمة. نعم إنّه سيأتي في مبحث الترتّب أنّ عدم الابتلاء بالمزاحم ليس من الشرائط (أي إن الابتلاء بالمزاحم ليس من الموانع) كما هو المعروف والجاري في ألسنة جمع من الأعلام، وإنّ كونه من الشرائط مبني على إنكار الترتّب. وبهذا يتمّ الكلام في مبحث الصحيح والأعمّ والحمد للّه. انوار الأصول، ج۱، ص: ۱۴۵

الأمر التاسع: في الاشتراك واستعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى

اشارة

ولا بدّ فيه من تقديم امور:

الأمر الأوّل: في إمكان وضع الألفاظ المشتركة وعدمه، ثمّ في وقوعه بعد ثبوت إمكانه.

ففيه ثلاث مذاهب: مذهب القائلين بالإمكان، ومذهب القائلين بالاستحالة، ومذهب القائلين بالوجوب. المذهب الأوّل: فاستدلّ له بوجوه أحسنها وقوع الاشتراك في اللّغة، وأدلّ دليل على إمكان شيء وقوعه، ووقوعه أمر وجداني ثابت بمثل التبادر ونحوه من سائر علائم الحقيقة، مضافاً إلى أنّ الإمكان يثبت بنفي أدلّة القائلين بالامتناع والوجوب كما سيأتي. أمّا القائلين بالامتناع: فاستدلّوا له بدليلين: الدليل الأوّل: ما ذكره غير واحد من أنّ الاشتراك مخالف لحكمة الوضع لأنّ به لا يحصل التفهيم والتفهّم. وفيه: أوّلًا: أنّه يمكن حصول التفهّم بالقرينة ولا حاجة إلى كونها لفظيّة حتّى يستشكل بأنّه تطويل بلا طائل بل يمكن كونها مقاميّة أو حاليّة، مضافاً إلى أنّه ليس من قبيل التطويل بل قد يكون موافقاً للفصاحة والبلاغة. وثانياً: أنّه قد تقتضي الحكمة إطلاق الكلام مجملًا مبهماً، والتكلّم من وراء الحجاب وغائباً عن الأغيار، ولا إشكال حينئذ في ثبوت الحاجة. الدليل الثاني: (وهو مبني على كون الوضع بمعنى التعهّد والالتزام وكون الوضع تعيينا) استحالة أن يتعهّد الإنسان أوّلًا على أن يستعمل اللفظ في أحد المعنيين للفظ كلّما استعمله في

انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۴۶ كلامه، ثمّ يتعهّد ثانياً كذلک بالنسبة إلى المعنى الآخر، لأنّ أحد التعهّدين مناقض للآخر. أقول: يمكن التعهّد والالتزام بأنّه كلّما استعمل هذا اللفظ أراد أحد هذين المعنيين، وأمّا تعيين أحدهما بعينه فهو إنّما يكون بالقرينة فلا يلزم حينئذٍ محذور التناقض. وأمّا القائلين بالوجوب: (وهو فى المقام بمعنى اللابدّية) فاستدلّوا له بأنّ الألفاظ محدودة والمعانى غير متناهية ولولا الألفاظ المشتركة لوقعنا فى ضيق وحرج بالنسبة إلى المعانى التى لم توضع بإزائها ألفاظ، فلابدّ لنا من المصير إلى الاشتراک. والجواب عنه: أوّلًا: إن كان المراد من عدم التناهى، عدم التناهى حقيقة فلا ترتفع الحاجة إلى غير المتناهى بالمتناهى ولو زيد عليه ألف مرّة كما لا يخفى، وإن كان المراد منه الكثرة. ففيه: أنّ الألفاظ أيضاً كثيرة بل تتجاوز مئات الملايين كما يظهر لنا بمحاسبة ساذجة، بملاحظة ثلاثين حرفاً من الحروف الهجائيّة (لو فرضنا كونها ثلاثين حرفاً) وضربها فى نفسها (۳۰* ۳۰: ۹۰۰) ليحصل منه التراكيب الثنائيّة، ثمّ ضرب العدد الحاصل فى الثلاثين أيضاً ليحصل به الكلمات الثلاثيّة (۹۰۰* ۳۰: ۲۷۰۰۰)، ثمّ ضرب العدد الحاصل فى الثلاث لإمكان تغيير موضع الحروف الثلاثة وإمكان تصوير كلّ كلمة ثلاثيّة على ثلاث صور، (۲۷۰۰۰* ۳۰: ۸۱۰۰۰۰) وهكذا إلى آخره فيضرب العدد الحاصل فى الثلاثين أيضاً ليتشكّل منه الكلمات الرباعيّة، ثمّ ضربه فى الأربع، ثمّ ضربه فى اثنى عشر، ثمّ فى الثلاثين أيضاً، ثمّ فى خمسة وعشرين ثمّ ملاحظة كيفية الحركات الثلاثة (۸۱۰۰۰۰* ۳۰: ۲۴۳۰۰۰۰۰* ۴: ۹۷۲۰۰۰۰* ۱۲* ۳۰* ۲۵* ...) وعليه فلا إشكال فى كفاية الألفاظ عن المعانى بل أنّها أكثر من المعانى، أى تكون القضيّة على العكس، فيمكن أن يقال: إنّ الألفاظ غير متناهية عرفاً، والمعانى التى نحتاج إليها فى حياتنا متناهية. ثانياً: سلّمنا كون المعانى غير متناهية وكون الألفاظ متناهية إلّاأنّ كلّية كثير من الألفاظ بل أكثرها توجب رفع المشكلة لأنّ مورد الحاجة كثيراً ما يكون هو الكلّى وأمّا الجزئيات والمصاديق فترتفع الحاجة إليها بتطبيق الكلّى على الفرد كما لا يخفى، فإنّا نحتاج إلى وضع اسم لكلّى الحجر أو الشجر أو الدار مثلًا ولا نحتاج إلى وضع لفظ لافرادها بل نتكلّم عنها بتطبيق كلّياتها عليها. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۴۷ وثالثاً: لا ينحصر طريق حلّ المشكل فى الاشتراک بل إنّ باب المجاز واسع. فظهر: أنّ الحقّ إمكان الاشتراک لا وجوبه ولا امتناعه، كما أنّ الحقّ إمكان الترادف أيضاً لكونه مقتضى حكمة الوضع، فربّما تقتضى الفصاحة استعمال ألفاظ مترادفة فى معنى واحد للتأكيد أو غيره.

الأمر الثانى: فى علّة الاشتراک ومنشئه

لا إشكال فى أنّه من البعيد جدّاً أن يكون منشأ اشتراک بعض الألفاظ وضع واضع واحد، فيضع لفظاً واحداً تارةً لمعنى واخرى لمعنى آخر، بل يحتمل فيه وجهان آخران: الوجه الأوّل: أن يكون المنشأ تعدّد الوضع التعيينى بسبب تعدّد القبائل والطوائف فى لغة واحدة كأن تضع قبيلة لفظاً فى معنى، وتضع قبيلة اخرى من نفس تلک اللّغة ذلکاللفظ فى معنى آخر. الوجه الثانى: الوضع التعيّنى، فوضع لفظ العين مثلًا فى بدو الأمر للعين الباكية ثمّ استعمل فى الجارية مجازاً بعلاقة الجريان، وصار بعد كثرة الاستعمال حقيقة، وكذلک بالنسبة إلى المتجسّس بعلاقة النظر وكونه بمنزلة البصر على الخصم، وهكذا بالنسبة إلى سائر معانيه. أضف إلى ذلک ما يقع فى الأعلام الشخصيّة، فإنّه كثيراً ما يختارون اسم «محمّد» لأفراد كثيرة، أو اسم فاطمة لعدّة بنات تبرّكاً بإسم النبى صلى الله عليه و آله وبنته الزهراء سلام اللّه عليها، فيكون هذا من أسباب الاشتراک فى الأعلام، أو يسمّون مسجداً باسم أمير المؤمنين عليه السلام فى بعض البلاد، ومسجداً آخر بإسمه عليه السلام فى بلدة اخرى وهكذا. لكن هنا أمر ينبغى التنبيه عليه، وهو أنّا وإن قلنا بإمكان المشترک ووقوعه لا سيّما فى باب الأعلام إلّاأنّ كثيراً من الألفاظ التى يتوهّم كونها مشتركاً لفظيّاً، مشترک معنوى أو من قبيل الحقيقة والمجاز، نحو «القرء» فإنّ المعروف كونه مشتركاً لفظياً وإنّه وضع للطهر تارةً وللحيض اخرى، مع أنّه مشترک معنوى وضع لمعنى انتقال المرأة من حال إلى حال، والانتقال له فردان: الانتقال من الطهر إلى الحيض وبالعكس، ويشهد عليه استعماله فى مطلق الانتقال فى لسان القرآن وكلمات بعض أهل اللّغة، ولعلّ لفظ «العين» بالنسبة إلى معانيها الكثيرة أيضاً كذلک، كما يشهد له عبارات المفردات للراغب فى ذيل البحث عن كلمة «عين» وإليک نصّها انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۴۸ بالحرف: عين: العين الجارحة ...

ويستعار العين لمعانٍ هى موجودة فى الجارحة بنظرات مختلفة، ويستعار للثُقب فى المِزادة تشبيهاً بها فى الهيئة وفى سيلان الماء منها، فاشتقّ منها سقاءٌ عيِّن ... والمتجسّس عين تشبيهاً بها فى نظرها، وقيل للذهب عين تشبيهاً بها فى كونها أفضل الجواهر، كما أنّ هذه الجارحة أفضل الجوارح، ومنه قيل: أعيان القوم لأفاضلهم، وأعيان الاخوّة لبنى أب وام ... ويقال لمنبع الماء عين تشبيهاً بها لما فيها من الماء، وعن عين الماء اشتقّ «ماء معين» أى ظاهر للعيون ... ويقال لبقر الوحش «أعين» و «عيناء» لحسن عينيه. (انتهى). ولا يخفى أنّ هذه العبارة تنادى بأعلى صوته أنّ العين ليس مشتركاً لفظيّاً، والظاهر عدم اختصاص هذا المعنى بهذه اللّفظة، بل يجرى فى كثير من الألفاظ التى يدّعى اشتراكها. اللهمّ إلّاأن يقال فى خصوص لفظ «العين» إنّ ما ذكره الراغب فى المفردات إنّما هو بيان لوجه استعمال العين فى غير الجارحة المعروفة، والعلاقة الموجودة بينهما، ولكن بعد كثرة الاستعمال صار حقيقة فيها كما هو حقيقة فى الجارحة المعروفة، فحصل الاشتراك اللّفظى. وعلى كلّ حال نحن وإن قلنا بأنّ كثيراً من الألفاظ التى يتصوّر اشتراكها لفظاً تكون من المشترك المعنوى واقعاً، ولكن ما قد يظهر من بعض (مثل صاحب كتاب: «التحقيق فى كلمات القرآن الكريم») من إرجاع جميع الكلمات المشتركة الواردة فى القرآن الكريم إلى أصل واحد ممّا لا دليل عليه، ولا داعى له، ومن أقوى الأدلّة على نفى هذا القول بعض التكلّفات التى ارتكبها فى كثير من اللغات المشتركة بداعى ارجاعها إلى أصل واحد.

الأمر الثالث: فى إمكان وقوعه فى كلام اللّه تعالى

ويدلّ عليه أوّلًا: أنّه مقتضى بلاغة الكلام لأنّها تقتضى أحياناً إطلاق الكلام مجملًا مردّداً، ولا إشكال فى أنّ كلام اللّه تعالى أبلغ الكلمات. وثانياً: ما قد يقال: إنّ أدلّ الدليل على إمكان شىء وقوعه، ولقد وقع استعمال المشترك فى القرآن نحو لفظ العين فإنّه تارةً استعمل فى العين الجارية فى قوله تعالى «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ» واخرى فى العين الباكية فى قوله تعالى: «وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ» ولكن قد عرفت الإشكال فى كون لفظ العين من المشتركات اللّفظيّة. هذا تمام الكلام فيما أردناه من الامور الثلاثة بعنوان المقدّمة. انوار الأصول، ج۱، ص: ۱۴۹ ولنرجع إلى البحث فى استعمال المشترك فى أكثر من معنى، الذى له أثرات مهمّة فى الفقه والتفسير، وليس محل النزاع استعمال اللفظ المشترك فى القدر الجامع بين المعنيين فإنّه لا مانع منه ولا خلاف فيه، بل البحث فى استعمال لفظ واحد فى آنٍ واحد فى كلّ من المعنيين فى عرض واحد، كما أنّ النزاع يعمّ الحقيقة والمجاز أو الحقيقة والكناية أى استعمال لفظ واحد فى معناه الحقيقى والمجازى أو فى معناه الحقيقى والكنائى فى عرض واحد، لعدم كون النزاع مختصّاً بالألفاظ المشتركة، ولتداخل الجميع فى كثير من الأدلّة، وعليه فعنوان البحث «هل يجوز استعمال لفظ واحد فى أكثر من معنى سواء كان من باب الاشتراك، أو الحقيقة والمجاز أو الحقيقة والكناية؟».

الأقوال فى مسألة استعمال المشترك فى أكثر من معنى

والأقوال فيها كثيرة يمكن جمعها فى ثلاثة: الأوّل: الجواز مطلقاً، الثانى: الاستحالة مطلقاً، الثالث: التفصيل تارةً بين المفرد والتثنية والجمع، واخرى بين النفى والإثبات. وقد ذهب كثير من الأعاظم إلى الاستحالة عقلًا، بل هو المشهور بين المتأخّرين مثل المحقّق الخراسانى والمحقّق النائينى رحمهما الله وغيرهما، وذهب إلى الجواز فى التهذيب والمحاضرات وهو المحقّق المختار. واستدلّ القائلون بالاستحالة بما حاصله: أنّ استعمال لفظ واحد فى المعنيين يستلزم الجمع بين اللحاظين فى آنٍ واحد وهو محال. توضيحه: أنّ حقيقة الاستعمال ليست عبارة عن جعل اللفظ علامة للمعنى حتّى يقال أنّه لا مانع من جعل لفظ واحد علامة لمعنيين أو الأكثر، بل هو فناء اللفظ فى المعنى وجعله وجهاً ومرآة وعنواناً للمعنى، كأنّ ما يجرى على اللسان هو نفس المعنى لا اللفظ، كما يشهد عليه سراية قبح المعنى إلى اللفظ وبالعكس، إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ استعمال لفظ واحد فى معنيين يستلزم كونه فانياً فى كلّ واحد مستقلًا،

ومن المعلوم أنّ لحـاظه كـذلك فى معنى ينـافى لحـاظه فى معنى آخر فلا ـ يكون وجهـاً لمعنيين وفانيـاً فى اثنين إلّا ـ أن يكون اللاحظ أحول العينين. انوار الأـصول، ج ١، ص: ١٥٠ ويرد عليه: أوّلًا: أنّ القول بكون حقيقـة الاسـتعمال فناء اللفظ فى المعنى كلام شـعرى لا دليـل عليه، بـل هى عبـارة عن جعل اللفظ علامـة للمعنى كما عرفت بيانه فى محلّه، وأمّا قضـيّة سـراية القبـح والحسن فليست من جهة الفنـاء بل هى ناشـئة من كثرة الاسـتعمال وحصول الانس أو المنافرة بالنسـبة إلى المعنى، ولـذا لا يحسّ متعلّم اللّغـة الجديـدة قبحاً ولا حسـناً فى الألفاظ لعدم حصول كثرة الاسـتعمال والانس بالنسـبة إليه. ثانياً: سـلّمنا كون اللفظ فانياً فى المعنى لكن إنّما يستلزم المحال فيمـا إذا تحقّق اللحاظـان فى آن واحـد، وأمّا ملاحظـة المعنيين بلحاظين مسـتقلّين فى آنين مختلفين قبل وقوع الاسـتعمال ثمّ اسـتعمال اللفظ فيهما ثانياً فلا مانع منه ولا يلزم منه محـذور ولا حاجة إلى لحاظ المعنيين فى آنٍ واحد، أى لا دليل على لزوم وحدة آن اللحاظ فى الاسـتعمال. وثالثاً: أنّ أدلّ دليل على إمكان شـيء وقوعه، ولا ينبغى الإشكال فى وقوع استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد فى كلمات الفصحاء والبلغاء، كما يقال فى جواب من شكى وجعاً فى عينه الباكية وجفاف عينه الجارية: «أصلح اللَّه عينك» ويراد منه كلا المعنيين، بـل لا ـ يخفى لطفه وأنّه يستحسـنه الطبع والوجـدان اللغوى، كمـا لا ـ إشـكال فى أن يقول من دخل على زيـد فى داره ورأى جوده وسـخائه مضافـاً إلى كـثرة رمـاده: «أنت كثير الرمـاد» بمعنيين فيريـد المعنى الحقيقى والمعنى الكنـائى معـاً فى اسـتعمال واحـد، وكقول الشـارع فى مـدح النبى الأـعظم صـلى الله عليه و آله فى شـعر لطيف له: المرتمى فى الـدجى والمبتلى بعمى والمشـتكى ظمئاً والمبتغى ديناً يأتون سدّته من كلّ ناحية ويستفيدون من نعمائه عيناً فاستعمل لفظ العين فى معانٍ أربعة: الشمس والعين الباكية والعين الجارية والذهب «١». انوار الأصول، ج ١، ص: ١٥١ لا يقال: إنّه استعمل حينئذٍ فى الجامع بينهما وهو المسـمّى بالعين فيكون من باب المشترك المعنوى، لأـنّ اسـتعماله فى جـامع من هـذا القبيل فى غايـة الغرابـة وخارج عن المحسـنات الذوقيّـة بل يوجب خروج تلك الأبيات عن جمالها ولطافتها إلى أمر مبتذل كما لا يخفى. مضافاً إلى كونه خلاف الوجدان، ولا فرق فى ذلك بين كون العين مشتركاً لفظيّاً أو حقيقة فى الجارحة ومجازاً فى غيرها. ورابعاً: الرّوايات الكثيره الواردة فى بيان أنّ للقرآن بطناً أو سبعة أبطن أو أكثر من ذلك ظاهرة فى أنّ اللفظ الواحد اسـتعمل فى معانٍ متعدّدة. وقد جمعها العلّامة المحقّق المجلسـى رحمه الله فى المجلّد ٨٩ فى كتاب القرآن فى الباب ٨ «أنّ للقرآن ظهراً وبطناً ...» وقـد أورد فيها أكثر من ثمانين روايـة كثير منها دليل على المطلوب. منها: ما رواه عن المحاسـن عن جـابر بن يزيـد الجعفى قـال «سألت أبا جعفر عليه السـلام عن شـيء من التفسـير فأجابنى ثمّ سألته عنه ثانيـة فأجابنى بجواب آخر، فقلت: جعلت فـداك كنت أجبتنى فى هـذه المسألـة بجواب غير هـذا قبـل اليوم، فقـال: ياجـابر، إنّ للقرآن بطنـاً وللبطن بطن وله ظهر وللظهر ظهر» «١». ومنهـا: مـا رواه عن تفسـير العياشـى عن الفضـيل بن يسار قال: سألت أبا جعفر عليه السـلام عن هـذه الرّوايـة «ما فى القرآن آية إلّاولها ظهر وبطن ... ما يعنى بقوله «لها ظهر وبطن» قال: ظهره تنزيله وبطنه تأويله، منه ما مضى ومنه ما لم يكن بعد، يجرى كماتجرى الشـمس والقمر ...» «٢». وقـد رويت هـذه الرّوايـة فى الوسائـل بعبـارة أوضـح عن فضـيل بن يسار قال سألت أبا جعفر عليه السـلام عن هـذه الرّوايـة: «ما من القرآن آية إلّاولها ظهر وبطن» فقال: ظهره تنزيله وبطنه تأويله منه ما قد مضـى ومنه ما لم يكن يجرى كما يجرى الشمس والقمر - إلى أن قال - وما يعلم انوار الأصول، ج ١، ص: ١٥٢ تأويله إلّااللَّه والراسخون فى العلم» «١». إلى غير ذلك ممّا ورد فى هذا المعنى، هذا من جانب. ومن جانب آخر هناك روايات كثيرة وردت فى تفسير آيات القرآن ممّا لا يحتمله ظاهره أو يعلم أنّه ليس بمراد من ظـاهره، مثـل تفسـير «البحرين» فى قوله تعـالى «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ» بـأمير المؤمنين وفاطمـة عليهمـا السـلام، وتفسـير «اللؤلؤ والمرجـان» فى قوله تعالى «يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ» بالحسـنين عليهما السـلام وكـذلك تفسـير «الماء المعين» فى قوله تعـالى: «أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْراً فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ» بظهور الحجّـة عليه السـلام وتفسير قوله تعالى: «ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ» (التفث بمعنى الوسـخ) بلقـاء الإمـام عليه السـلام حيث سأل عنه عبـداللَّه بن سـنان عن الصادق عليه السـلام فقال: أخـذ الشارب وقصّ الأظفار وما أشبه ذلك، قال: جعلت فداك فإنّ ذريحاً المحاربى حدّثنى أنّك قلت: ثمّ ليقضوا تفثهم لقى الإمام ... فقال: صدق ذريح وصـدقت، إنّ للقرآن ظاهراً وباطناً ومن يحتمل ما يحتمل ذريـح» «٢» إلى غير ذلك من أشـباهه. ولا ريب أنّ الحسـنين عليهما السلام

ليسا معنىً حقيقيّاً للؤلؤ والمرجان، وكذلك المهدى (أنفسنا لنفسه الوقاء) ليس مصداقاً حقيقيّاً للماء المعين بل معناه الحقيقى هو المادّة السيّالة المخصوصة حتّى أنّ الماء المضاف من معانيه المجازيّة فكيف بغيره؟ فلا يبقى هنا مجال إلّاالاستعمال فى أكثر من معنى، كلّ واحد مستقلّ عن الآخر، معنى حقيقى ومعنى مجازى (وإن كان المجاز هنا أرقى من الحقيقة من حيث الجمال الأدبى وروعة البيان). إن قلت: لِمَ لا يجوز استعماله فى القدر الجامع المشترك بين المعنيين اشتراكاً معنويّاً كأن يقال: إنّ المراد بالماء المعين هو الذى يكون سبباً للحياة، والمراد باللؤلؤ والمرجان هو الشىء النفيس مادّياً كان أو معنويّاً، وكذلك «التفث» أعمّ من الوسخ الظاهرى والباطنى، فالأوّل يزول بقصّ الأظفار وأخذ الشارب وغيرهما، والثانى بملاقاة الإمام عليه السلام؟ قلنا: أوّلًا: لازم ذلك أن تكون الآيات القرآنيّة محمولة على المجازات كلّها أو جلّها لأنّ جميعها يشتمل على البطون، ومن الواضح أنّ البطن معنى مجازى (كاستعمال الماء المعين فى انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۵۳ المهدى أرواحنا فداه) واستعمال اللفظ فى القدر الجامع بين المعنى الحقيقى والمجازى استعمال مجازى (لأنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمتين) ولا يمكن الالتزام بذلك. وثانياً: لازم ذلك أن يكون قوله تعالى: «يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ» (مثلًا) عامّاً شاملًا لكلّ شىء نفيس، فلا ينحصر بوجود الحسنين عليهما السلام بل يشمل كلّ ما كان ثميناً معنويّاً، ولا يمكن الالتزام بذلك أيضاً، وكذلك الماء المعين يشمل جميع ما كان سبباً للحياة المعنويّة من العلم والتقوى والمعرفة، وكلّ إنسان له حظّ من المعنويات، وهل يلتزم القائل بذلك؟ وإن شئت قلت: الجامع بين خصوص «اللؤلؤ والمرجان» الظاهريين اللّذين هما المعنى الحقيقى لهذين اللّفظين بحسب المتبادر ونصّ أهل اللّغة، وبين وجود الحسنين عليهما السلام بحيث لا يشمل غيرهما، غير موجود، والموجود من القدر الجامع يشمل كلّ موجود له نفاسة وقيمة. وثالثاً: حمل اللفظ على القدر الجامع بين المصاديق المادّية والمعنويّة (الحقيقيّة والمجازيّة وإن كان المجاز ما فوق الحقيقة) أمر يعرفه كلّ من له خبرة بمعنى الكلمات ولا يختصّ ذلك بالراسخين فى العلم من الأئمّة المعصومين عليهم السلام. ويستفاد من جميع ذلك أنّ البطون ليست سوى معانٍ مستقلّة اريدت من الكلام إلى جنب المعنى الظاهرى، وعلمها عند أهلها، فيكون من باب استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، وإن لم يكن كلّها معانٍ حقيقيّة (فإنّ محلّ الكلام أعمّ). إن قلت: أو لست تقول: إنّ استعمال اللفظ فى أكثر من معنى وإن كان جائزاً ولكنّه يحتاج إلى القرينة، ولا نرى قرينة للبطون. قلنا: نعم، ولكن اقيمت القرينة لمن قصد افهامه من اللفظ وهم الأئمّة المعصومون الراسخون فى العلم، وإرادة معنى من اللفظ فى خطاب جميع الناس وإرادة معنى آخر (مضافاً إلى المعنى الأوّل) لأوحدى منهم مع إقامة القرائن له فقط- لا يعدّ أمراً مستنكراً كما لا يخفى. وممّا ذكرنا يظهر أنّ ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله لتوجيه روايات البطون غير مرضى عندنا فإنه قال: ۱- إنّ المراد من البطون معانٍ اخرى قد اريدت فى أنفسها فى حال الاستعمال لا من اللفظ. ۲- يمكن أن يكون المراد لوازم المعنى المستعمل فيه اللفظ وإن كانت أفهامنا قاصرة عن ادراكها. ولكن الجواب الأوّل عجيب منه، فإنّ لازمه أنّ المراد من بطون القرآن معانٍ كانت انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۵۴ موجودة فى ذهن المتكلّم فأرادها مقارناً للمعنى المستعمل فيه اللفظ من دون أى ربط بينهما ومن دون استعمال اللفظ فى تلك المعانى، وهذا عجيب منه ومعلوم بطلانه. وأمّا الجواب الثانى ففيه أنّه ينتقض بما يعدّ من بطون القرآن ولا يكون من لوازم المعنى الموضوع له، نحو كلمة «الجوار الخنّس» فى الآية التى فسّرت فى الرّواية بالامام الغائب (أنفسنا له الفداء) مع كونه فى اللّغة بمعنى الكواكب المتحرّكة التى تغرب وتحتجب عن النظر، ولا ملازمة بين المعنيين كما لا يخفى. وأمّا القول بأنّه استعمل فى معنى جامع- و يرد عليه ما سبق آنفاً من الإيرادات الثلاثة.

وممّا ذكرنا ظهر أمران:

الأوّل: أنّ استعمال اللفظ فى أكثر من معنى وإن كان ممكناً إلّاأنّه حيث كان مخالفاً لظاهر الكلام فيحتاج إلى القرينة المعيّنة للمعانى المرادة لا القرينة على المجاز كما فى الأبيات المذكورة آنفاً، وبدونها لا يصحّ حمل اللفظ على المعنيين أو أكثر، بل يحمل على معنى واحد من معانيه، فإن كان هناك قرينة معيّنة فيها فهو وإلّا كان مجملًا. نعم لا فرق بين أن تكون القرينة داخلية أو خارجيّة، فالداخلية

مثل ما مرّ فى ما مضت من الأبيات، فإنّ كلمة «فى الدجى» وكلمة «ظمئاً» مثلًا قرينتان على استعمال العين فى الشمس والعين الجارحة، والخارجيّة نظير ما مرّ من تفسير الإمام عليه السلام فى الآيات الثلاث. الثانى: قد ظهر ممّا ذكرنا هنا أنّه لا فرق من ناحية العقل بين استعمال اللفظ فى المعنيين الحقيقيين، أو المعنى الحقيقى والمجازى، أو الحقيقى والكنائى نفياً واثباتاً، لأنّ دليل الاستحالة المذكورة سابقاً كان منحصراً فى امتناع اجتماع اللحاظين، وهو يتصوّر فى كلّ واحد من التقادير، فبمنعه يثبت الجواز أيضاً فى جميعها. إلى هنا تمّ الدليل الأوّل للامتناع، وقد تبيّن ممّا ذكر فى جوابه دليل المختار من جواز الاستعمال فى أكثر من معنى. وأمّا الدليل الثانى فهو ما قد يقال من أنّ الألفاظ وجودات تنزيلية للمعانى وكأنّ المعنى يوجد بإيجاد اللفظ، ولذلك قالوا بأنّ للوجود أنواعاً أربعة: وجوداً خارجياً، ووجوداً ذهنياً، ووجوداً كتبيّاً، ووجوداً لفظيّاً، فعدّ اللفظ أيضاً من أنواع الوجود، وحيث لا يكون لحقيقة انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۵۵ واحدة وجودان خارجيان، فكذلك لا يكون للفظ واحد معنيان. والجواب عنه: إنّ المراد من كون الألفاظ وجودات تنزيلية للمعانى تشبيه للألفاظ بالوجودات الخارجيّة، ويكون المقصود هيهنا أنّ وجود اللفظ علامة لوجود المعنى، وإلّا لا إشكال فى أنّ اللفظ ودلالته على معناه أمر اعتبارى عقلائى ولا يقاس بالوجودات الحقيقيّة الخارجيّة، فإنّ هذا أيضاً من الموارد التى وقع فيها الخلط بين المسائل اللغويّة والمسائل الفلسفية، وعليه لا مانع من استعمال لفظ وإرادة معنيين. وإن شئت قلت: سلّمنا كون اللفظ وجوداً تنزيليّاً للمعنى، ولكن أى مانع من تنزيل شيء واحد منزلة الشيئين، فإنّ التنزيل أمر اعتبارى ولا مانع من اجتماع امور اعتباريّة عند استعمال لفظ واحد. الثالث: إنّه باللفظ يوجد المعنى، واللفظ يكون علّة للمعنى ولا يصدر من العلّة الواحدة إلّا معلول واحد. وفيه: أنّ هذا أيضاً من أوضح مصاديق الخلط بين المسائل الفلسفية والحقائق الاعتباريّة، فإنّ قاعدة الواحد (على القول بها) مختصّة بالواحد البسيط الحقيقى التكوينى كما مرّ غير مرّة، وأمّا وضع الألفاظ فأمر اعتبارى محض ولا يجرى فيه قانون العلّية فضلًا عن قاعدة الواحد. هذا أوّلًا. وثانياً: سلّمنا- لكن ليس اللفظ فى استعماله فى أكثر من معنى تمام العلّة لايجاد المعنى بل هو جزء للعلّة التامّة، والجزء الآخر هو القرينة ولا إشكال فى أن يصير لفظ واحد بضمّ قرينة علّة لايجاد معنى، وبضمّ قرينة اخرى علّة لايجاد معنى آخر فتأمّل «۱». هذا كلّه فى أدلّة القائلين بالاستحالة العقليّة. أمّا القائلون بعدم الجواز لغة وعرفاً فهم طائفتان: طائفة قالوا بعدم الجواز حقيقة والجواز مجازاً، وطائفة اخرى قالوا بعدم الجواز حقيقة ومجازاً، والإنصاف أنّ طريق هاتين الطائفتين أسلم اشكالًا من طريق القائلين بالاستحالة العقليّة وإن كانت مقالتهم أيضاً لا تخلو من الضعف والإشكال كما سيأتى. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۵۶ واستدلّ الطائفة الاولى بوجهين: الأوّل: أنّ الوحدة جزء للموضوع له لأنّ اللفظ وضع للمعنى الواحد، فإذا استعمل فى المعنيين استعمل فى غير ما وضع له فيصير مجازاً. الثانى: أنّ اللفظ وضع للمعنى فى حال الوحدة، فكأنّ الواضع اشترط أن يستعمل اللفظ حال الوحدة، حيث إنّ اللغات توقيفيّة، فلابدّ لاستعمال اللفظ فى المتعدّد إلى إذن من الواضع. وأمّا الطائفة الثانيّة: فاستدلّوا لعدم الجواز حقيقة بنفس ما استدلّ به الطائفة الاولى، ولعدم الجواز مجازاً بعدم وجود علاقة بين الواحد والمتعدّد لأنّهما ضدّان، لكون أحدهما مأخوذاً بشرط شيء والآخر بشرط لا، ولا إشكال فى أنّهما متباينان، وأمّا علاقة الكلّ والجزء فلا تتصوّر هنا لأنّ الوحدة شرط للموضوع له وليست بجزء له. والجواب: عن كلتا الطائفتين: إن كان المراد من قيد الوحدة أنّ اللفظ وضع لمعناه لأن يستعمل فيه باللحاظ الاستقلالى فإنّه حاصل فى ما نحن فيه، لأنّ المراد من استعمال لفظ فى أكثر من معنى استعماله فى كلّ واحد بلحاظ مستقلّ لا فى المجموع من حيث المجموع. وإن كان المراد منها أنّ اللفظ وضع لأن يراد منه معنى واحد لا معنيان وإن كان يلاحظ كلّ واحد منهما مستقلًا فهو دعوى بلا دليل. وإن كان المراد أنّ اللفظ يستعمل فى الاستعمالات المتعارفة فى معنى واحد وهذا يوجب ظهور اللفظ فى معنى واحد، فهو حقّ ولكنّه ظهور انصرافى، أى ينصرف اللفظ إلى الوحدة لا ظهور حقيقى بحيث يكون فى غيره مجازاً، لأنّ منشأ الظهور هنا كثرة الاستعمال فى العرف لا التبادر الذى يكون من علائم الوضع، فليست الوحدة جزءاً للموضوع له بل اللفظ ظاهر فى معنى واحد ولا بدّ لاستعماله فى الأكثر من قرينة معيّنة للأكثر وصارفة عن المعنى الواحد. وأمّا القائلون بالتفصيل بين التثنية والجمع والمفرد فتمسّكوا لعدم الجواز فى المفرد بما مرّ من اعتبار الوحدة أيضاً فقالوا: إنّ التثنية أو الجمع فى حكم تكرار اللفظ فلا- ينافيان قيد الوحدة فإنّ «العينين» مثلًا بمعنى عين وعين.

والجواب عنه: أنّه لا إشكال فى أنّ معنى التثنيهٔ هو الفردان من معنى واحد، وكذلك الجمع فإنّه أفراد من كلّى واحد كما أنّ المفرد فرد واحد من ذلك المعنى فالتثنيهٔ والجمع فى حكم تكرار الفرد لا تكرار اللفظ. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۵۷ إن قلت: فما تقول فى «زيدان» مع أنّ المفرد فيه جزئى لا يتصوّر فيه الأفراد؟ قلت: الوجدان حاكم على أنّ المراد من «زيدان» فردان من كلّى «المسمّى بزيد». وأمّا القائلون بالتفصيل بين النفى والإثبات فاستدلّوا بأنّ ما وقع فى حيّز النفى يفيد معنى الجمع فدليلهم هو الدليل، والجواب أيضاً هو الجواب. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۵۹

الأمر العاشر: فى المشتق

اشارهٔ

قد وقع النزاع فى أنّ المشتقّ هل يكون حقيقهٔ فى خصوص ما يتلبّس بالمبدأ فى الحال (حال النسبهٔ) أو فى الأعمّ منه وممّا مضى منه التلبّس بعد الاتّفاق على كونه مجازاً فى ما يتلبّس بالمبدأ فى المستقبل؟ فلفظ الصائم مثلًا هل يكون حقيقهٔ فيمن يكون صائماً فى زمان الحال فقط، أو يطلق حقيقهٔ أيضاً على من كان صائماً؟ بعد الاتّفاق على مجازيته فى من يصوم فى الاستقبال. ولنقدّم قبل الورود فى أصل البحث اموراً:

الأمر الأوّل: فى تعيين حدود محلّ النزاع

هل النزاع يختصّ بالمشتقّ الصرفى فحسب؟ وبعبارهٔ اخرى: هل المشتقّ فى الاصول هو المشتقّ فى علم الصرف، أو له اصطلاح خاصّ؟ الظاهر أنّ له اصطلاحاً جديداً فى الاصول وأنّ النسبهٔ بين المشتقّ الاصولى والمشتقّ الصرفى عموم من وجه، والمهمّ فى المشتق الاصولى أن يحوى اموراً اربعهٔ: الأوّل: الذات المتلبسهٔ بالمبدأ. الثانى: مبدأ الاشتقاق. الثالث: تحقّق التلبّس فى زمان من الأزمنهٔ الثلاثهٔ. الرابع: انقضاء التلبّس. فالملاك فى دخول شىء فى محلّ النزاع اجتماع هذه الامور فيه، وحيث إنّ بعض المشتقّات الصرفيّهٔ لا يكون واجداً لتمامها فيكون خارجاً عن محلّ البحث كالفعل الماضى أو المستقبل (فإنّ ذات الفاعل فيهما ليست جزءً) وإن كانا مشتقّين فى اصطلاح الصرفيين، بل أنّه نفس الحدث الواقع فى زمان من الأزمنهٔ، وكذلك الأوصاف التى لا يتصوّر فيها انقضاء المبدأ نحو المولد حينما يقال: «مولد النبى صلى الله عليه و آله مكّهٔ» لأنّ وصف التولّد يتحقّق فى انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۶۰ زمان ومكان، ولا يكون له بقاء حتّى يتصوّر انقضائه أو عدمه، وكذلك الأوصاف التى تكون من ذاتيات الشىء كالمحرقيّهٔ بالنسبهٔ إلى النار، وبالعكس يدخل بعض الجوامد الصرفيّهٔ فى محلّ النزاع لاجتماع الامور الأربعهٔ المذكورهٔ فيه كالزوج والزوجهٔ، ولذلك قلنا بأنّ النسبهٔ بين المشتقّ فى علم الاصول والمشتقّ فى علم الصرف هى العموم من وجه، فموضع اجتماعهما نظير اسم الفاعل والمفعول، وموضع الافتراق هو الأفعال والجوامد. بقى هنا شيئان: ۱- قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ ثمانيّهٔ أقسام من المشتقّات الصرفيّهٔ (اسم الفاعل، اسم المفعول، الصفهٔ المشبهٔ، صيغهٔ المبالغهٔ، اسم الزمان، اسم المكان، اسم التفضيل واسم الآلهٔ) والجوامد الواجدهٔ للمعيار المذكور تكون داخلهٔ فى محلّ النزاع، فلا وجه لتخصيص صاحب الفصول محلّ النزاع باسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهٔ وإخراج سائر المشتقّات، وهى اسم المفعول وصيغهٔ المبالغهٔ واسمى الزمان والمكان واسم الآلهٔ، واستدلاله للخروج بأنّ من اسم المفعول ما يطلق على الأعمّ كقولك: «هذا مقتول زيد» أو «مصنوعه» أو «مكتوبه» ومنه ما يطلق على خصوص المتلبّس نحو «هذا مملوك زيد» أو «مسكونه» أو «مقدوره» ولم نقف فيه على ضابطهٔ كلّيهٔ، وهكذا اسم المكان نحو المسجد، واسم الزمان نحو المقتل، واسم الآلهٔ نحو المفتاح، بل يصدق المسجد على مكان السجدهٔ ولو لم يسجد فيه بالفعل، ويصدق المقتل على زمان القتل والمفتاح على آلهٔ فتح الباب سواء حصل المبدأ أو لم يحصل بعدُ. لأنّه يرد عليه ما مرّ من أنّ الأوصاف التى لا يتكرّر الوصف فيها تكون خارجهٔ عن محلّ

النزاع، ومنهـا مثـال المقتول المـذكور فى كلامه، ولا يوجب خروج مصـداق من مصاديق اسم المفعول عن محلّ النزاع (لعـدم تكرّره) خروج اسم المفعول بجميع مصاديقه، وأمّا سائر الأمثلـة فى كلامه فسـيأتى أنّ للتلبّس بالمبـدأ أنحاء منها: التلبّس بالفعل ومنها: التلبّس بالملكة ومنها: التلبّس بالحرفة ومنها: التلبّس بالشأنيّة أو الاستعداد والقابلية، والانقضاء فى كلّ منها بحسبه، ففى مثل المسجد والمفتاح يكون التلبّس بالملكة والاستعداد لأنّ المسجد مكان يكون مستعدّاً للسجدة، والمفتاح ما يكون مستعدّاً لفتح الباب به، وإذا انقضى هـذا الاستعداد يقع البحث فى أنّهما حقيقتان فى خصوص ما تلبّس بمبـدأ الاستعداد فى الحال، أو فى الأعمّ منه والمنقضـى عنه انوار الأصول، ج۱، ص: ۱۶۱ التلبّس بالاستعداد؟ وأمّا اسم الزمان فسيأتى الكلام فيه فانتظر. ۲- إنّه يمكن الاستدلال لدخول بعض الجوامد فى محلّ النزاع بثلاثـة وجوه: منها: صـدق عنوان البحث عليه وهو «ما مضـى عنه المبـدأ» ولا إشـكال فى صـدق هـذا العنوان على مثل الزوج والزوجة. ومنها: أنّه سلّمنا عدم اتّخاذ الاصولى مصطلحاً جديداً وكان العنوان هو المشتقّ الصرفى لكن يجرى النزاع فى بعض الجوامد لوجود الملاك فيه وهو اجتماع الامور الأربعـة المـذكورة فيها. ومنها: استدلالات الأعلام فى الفقه، فإنّهم بنوا أدلّتهم لبعض المسائل على عناوين ليست بمشتقّ صرفى كعنوان الزوج والزوجة مع أنّ مبنى استدلالهم بها كون هذه العناوين مشتقّات بل أرسلوه إرسال المسلّمات وهـذا يكشف عن وجود اصطلاح خاصّ للمشتقّ الاصولى أيضاً، ومن تلك المسائل مسألـة «من كانت له زوجتان كبيرتان وزوجة صغيرة وأرضعت الكبيرتان الصغيرة» وسيأتى الكلام فيها فى محلّه وإنّهم بنوا حكم هذه المسألة على مسألة المشتقّ.

الأمر الثانى: فى خروج اسم الزمان عن محلّ النزاع وعدمه

ووجه الإشكال فيه عدم وجود بعض الأركان الأربعـة فيه، وهو بقاء ذات تتلبّس بالمبـدأ، أى يكون للذات المتلبّس فردان فرد متلبّس فى الحال وفرد تلبّس بها وانقضـى عنه المبـدأ، وهذا غير متصوّر فى اسم الزمان، لأنّ الذات فيه وهى الزمان ممّا ينقضـى بإنقضاء نفس المبدأ، وعليه فكيف يجرى النزاع فى كون اسم الزمان حقيقة فى خصوص المتلبّس فى الحال، أو فى الأعمّ منه وما انقضى عنه المبدأ، مع عدم وجود ما انقضى عنه فى الخارج؟، فوقع الأعلام لدفع هذا الإشكال فى حيص وبيص وأجابوا عنه بوجوه: الوجه الأوّل: ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فإنّه قال: يمكن أن يضع الواضع اللفظ لمعنى كلّى وإن كان له فى الخارج فرد واحـد فقط، فإسم الزمان وضع لكلّى مـا تلبّس بالمبـدأ سواء تلبّس به فى الحـال أو فى الماضـى مثلًا وإن كان منحصـراً فى الخارج فى فرد واحـد وهو المتلبّس انوار الأصول، ج۱، ص: ۱۶۲ بالمبـدأ فى الحال، وهو أمر ممكن نظير النزاع فى اسم الجلالـة (اللّه) فى أنّه وضع لكلّى واجب الوجود، أو وضع لشـخص البـارى تعالى مع أنّه منحصـر فى فرد واحـد خارجاً، مضافاً إلى أنّه لا إشـكال فى أنّ لفظ واجب الوجود وضع لكلّى الواجب مع انحصار مصداقه فى ذات البارى. أقول يرد عليه: أوّلًا: أنّ وضع اسم الزمان للكلّى مع انحصاره فى فرد واحد يستلزم اللغويّة لعـدم الحاجـة إليه، وبعبارة اخرى: إنّ حكمـة الوضع تقتضـى عـدمه فإنّ الحكمة فيه إنّما هى الحاجات الاعتياديّة اليوميّة، ومع انحصار الكلّى فى فرد واحـد لا حاجـة إلى الوضع لنفس الكلّى. وثانياً: أنّه لا يصـحّ النقض بلفظ الجلالـة، لكونه مستعملًا عنـد غير الموحّدين أيضـاً، ولعـلّ واضـعه من الوثنيين مثلًا الـذين لاـ يعتقـدون بإنحصاره فى فرد واحـد، وأمّا واجب الوجود فليس لفظاً خاصّاً معيّناً لمعنى خاصّ، بل هو مركّب من كلمتين ولكلّ واحـد منهما معناه الخاصّ ولا ربط له بالمقام. الوجه الثانى: ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله وهو «أنّ المقتل عبارة عن الزمان الذى وقع فيه القتل وهو اليوم العاشـر من المحرّم، واليوم العاشـر لم يوضع بإزاء خصوص ذلك اليوم الـذى وقع فيه القتـل بـل وضع لمعنى كلّى متكرّر فى كلّ سـنة وكان ذلك اليوم الـذى وقع فيه القتل فرداً من أفراد ذلك المعنى العامّ المتجدّد فى كلّ سـنة، فالذات فى اسم الزمان إنّما هو ذلك المعنى العامّ وهو باقٍ حسب بقاء الحركة الفلكية، وقد انقضى عنها المبدأ الـذى هو عبـارة عن القتـل، فلاـ فرق بين الضـارب وبين المقتـل ... نعم لو كان الزمان فى اسم الزمان موضوعاً لخصوص تلك القطعة الخاصّـة من الحركـة الفلكيـة التى وقع فيها القتل، لكانت متصـرّمة كتصـرّم نفس المبـدأ، إلّاأنّه لا موجب للحاظ الزمان كـذلك» «۱». أقول: يمكن أن يستشـكل فيه بأنّ أخـذ كلّى يوم العاشـر من المحرّم بعنوان ما وضع له لفظ مقتل الحسين يستلزم عـدم انقضاء تلبّس

مبـدأ القتل عنه إلى الأبد، لأنّ له فى كلّ عاشوراء من كلّ سـنة فرد إلى الأبد يكون متلبّساً بمبدأ القتل، فيقال فى كلّ عاشوراء من كلّ سنة «اليوم مقتل الحسين عليه السلام» ولازمه عدم فرض مصداق انقضى عنه المبدأ فيه، فيعود الإشكال بنحو آخر. انوار الأصول، ج۱، ص: ۱۶۳ الوجه الثالث: ما يستفاد من بعض الأعاظم، وهو أنّ الوضع فى اسم الزمان والمكان واحـد، ويكون الموضوع له فيهما جامعاً يطلق على الزمان تارةً وعلى المكان اخرى، وهو عبارة عن ظرف الفعل الأعمّ من كونه زماناً أو مكاناً، وعليه فيمكن وضع هيئة «مفعل» مثلًا لخصوص المتلبّس فعلًا، أو للأعمّ منه والمنقضـى عنه المبدأ، غاية الأمر أنّه لا يتصوّر فيه الانقضاء بالنسـبة إلى أحد مصداقيه، وهو اسم الزمان، ولكن يكفى فى صـحّة الوضع للكلّى تصوّر بقاء الـذات بعد انقضاء المبدأ بالنسـبة إلى مصداق واحد. أقول: أنّه جيّد فيما إذا كانت هيئـة «مفعل مشترك معنوى ولكنّها مشترك لفظيى» ويدلّ على أنّا لم نجد مورداً اسـتعمل اللفظ فيه فى القدر الجامع مع أنّه مقتضـى حكمـة الوضع فإنّهـا تقتضـى استعمال الموضوع فى الموضوع له ولو أحياناً وفى بعض الموارد. الوجه الرابع: ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله من أنّ الأشياء على قسـمين: امور تدريجيّة غير قارّة، وامور فيها ذات ممتدّة قارّة، والقسم الأوّل لما لم يكن فيه ذات قابلة للتلبّس بالمبدأ تارةً والخلو عنه اخرى لامتدادها وعدم قرار لذاتها يستشـكل فيه بأنّه خارج عن محلّ النزاع، وما نحن فيه وهو اسم الزمـان من هـذا القبيـل، ولكن ينـدفع الإشـكال بـأنّ الأزمنـة والآنات وإن كانت وجودات متعـدّدة متعاقبـة ولكنّه حيثما لا يتخلّل بينها سكون وتكون الآنـات متّصـلة يعـدّ أمراً قـارّاً وحـدانياً يتصوّر فيه الانقضـاء، وتكون مجموع الآنـات إلى انقضاء الـدهر موجوداً واحـداً شخصـيّاً مسـتمرّاً. ثمّ أورد على نفسه بأنّه يستلزم بقاء جميع أسـماء الأزمنة إلى الأبد وأن يكون كلّ آن مولد عيسـى عليه السـلام مثلًا. وأجاب عنه: بأنّه كـذلك ولكنّه فيما إذا لم يكن هناك تجزئـة للزمان من ناحية العرف بأجزاء مثل السـنة والشـهر واليوم والساعة، وإلّا فلابـدّ من لحاظ جهـة الوحدانيّـة فى خصوص ما عنون بعنوان خاصّ، فيلاحظ جهة المقتلية مثلًا فى السـنة أو الشـهر أو اليوم أو الساعة بجعل مجموع الآنات التى فيما بين طلوع الشـمس مثلًا وغروبها أمراً واحـداً مسـتمرّاً، فيضاف القتل إلى اليوم أو الشـهر أو السـنة ويقال «هذا اليوم مقتل الحسـين عليه السـلام» وإن وقع القتل فى ساعة خاصّة منه فيمكن إطلاق الزمان مع انقضاء حدثه وعارضه ما لم يصـل إلى الجزء العرفى اللاـحق وهو اليوم الحـادى عشـر من المحرّم فى المثال، وكـذلك يقال هـذا الشـهر مقتل الحسـين عليه السـلام انوار الأصول، ج۱، ص: ۱۶۴ ما لم يصل إلى الشـهر اللاحق (انتهى ملخّص كلامه) «۱». أقول: ولقد أجاد فيما أفاد، فإنّه يندفع به الإشـكال على الأقلّ بالنسـبة إلى الأزمنـة والآنات المتقاربة، فإذا قال الشارع «لا تصلّ عند مطلع الشـمس» يصدق المطلع عرفاً فى الدقائق اللّاحقة لطلوع الشـمس ما لم يمض زمان طويل يخرج عن هـذا الحـدّ العرفى. فتلخّص ممّا ذكرناه: أنّ جريان النزاع فى اسم الزمان غير ممكن بالدقّـة العقليّـة لعـدم بقـاء له ولكن يجرى فيه بنظر العرف، لأـنّهم يرون للزمان بقاءً بحسب الحـدود التى يجعلونها له، ومن المعلوم أنّ الإطلاقات إنّما هى بنظر العرف.

الأمر الثالث: فى خروج اسم المفعول واسم الآلة عن حريم النزاع وعدمه

وقـد مرّ أن صـاحب الفصول ذهب إلى خروج اسم المفعول عن محـلّ النزاع لصـدقه على من وقع عليه الفعـل إلى الأبـد بمجرّد تحقّق الفعل مرّة واحـدة فلا معنى للانقضاء فيه. وكـذلك فى اسم الآلـة لصـدقها على الـذات وإن لم يتحقّق منها فعل كالمفتاح فأنّه يصـدق على آلـة الفتـح وإن لم يفتح بها شـىء. أقول: أمّا بالنسـبة إلى اسم المفعول، فالجواب عنه: إنّ الأفعال المتصوّرة فى اسم المفعول على قسـمين: فقسم منها يكون آنىّ الوجود والتحقّق أو شبيهاً له كالقتل والضـرب، وقسم لا يكون كذلك كالعلم والجهل، وقد وقع الخلط فى كلامه رحمه الله بين هـذين القسـمين، لأنّه وإن كان لا يتصوّر الانقضاء فى القسم الأوّل لكنّه يصدق فى القسم الثانى، فلا إشـكال فى انقضاء المعلوميّة والمجهوليّة مع بقاء الذات فيهما، مضافاً إلى انتقاض كلامه بإسم الفاعل لجريان هذين القسـمين بعينهما فيه أيضاً فكما أنّه لا معنى للانقضاء فى مثل صـفة المقتوليّـة لا معنى كـذلك للانقضاء فى القاتلية، فإن كان وجود هذا القسم فى اسم المفعول موجبـاً لخروجه فليكن فى اسم الفاعـل أيضاً كـذلك. هـذا مضافاً إلى ما مرّ من أنّ التلبّس بالمبـدأ على أنحاء: التلبّس بالفعل والتلبس

بالحرفة انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۶۵ والصناعة، والتلبّس بالملكة والتلبّس بالشأنيّة، فيتعدّد به أنحاء الانقضاء أيضاً، وحيث إنّ التلبّس فى اسم الآلة هو التلبّس بالشأنيّة فيعتبر فى جريان النزاع فيه انقضاء الشأنيّة والاستعداد كما فى المفتاح المكسور، فيقع النزاع فى أنّه يصدق عليه المفتاح حينئذ أم لا؟

الأمر الرابع: فى خروج الأفعال والمصادر عن محلّ النزاع وعدمه

اشارة

الحقّ كما قال بعض المحقّقين خروج مطلق الأفعال عن محلّ النزاع سواء كانت حلوليّة نحو «أبيض» أو صدوريّة نحو «ضرب» لدلالتها على المعنى الحدثى فقط، وهو المبدأ، أى أحد الأركان الأربعة المعتبرة فى المشتقّ، وأمّا الفاعل فيها فليس جزءً لمدلول الأفعال كما قرّر فى محلّه، وأمّا المصادر فإنّها على قسمين: مجرّدة ومزيدة، أمّا المجرّدة فهى خارجة عن محلّ النزاع لعدم اشتقاقها كما سيأتى فى محلّه، وأمّا المزيد فإنّها وإن كانت من المشتقّات الصرفيّة إلّاأنّها ليست مشتقّاً اصولياً لدلالتها على المعنى الحدثى فقط أيضاً.

تنبيه: هل الزمان داخل فى معانى الأفعال أم لا؟

قد قام المحقّق الخراسانى رحمه الله للردّ مقام الردّ على جمهور الصرفيين والنحويين فى قولهم إنّ الفعل هو ما دلّ على صدور حدث فى زمان من الأزمنة فقال: إنّ الزمان ليس داخلًا فى معنى الفعل واستدلّ له بوجوه أربعة: الأوّل: أنّه ينتقض بالأمر والنهى فإنّهما فعلان من الأفعال مع عدم دلالتهما على الزمان. الثانى: أنّه يستلزم كون استناد الأفعال إلى اللَّه تعالى والإسناد فى مثل قولك «مضى الزمان» مجازاً، وهو خلاف الوجدان. الثالث: أنّه يحتاج إلى تصوّر قدر جامع بالنسبة إلى الفعل المضارع لعدم كونه مشتركاً لفظيّاً، ولا يتصوّر قدر جامع بين الحال والاستقبال. الرابع: أنّه ينافى كون استعمال الماضى فى المضارع وبالعكس فى مثل «يجىء زيد بعد سنة وقد ضرب عمراً قبل شهر» ومثل «جاءنى زيد وهو يبكى» مجازاً لعدم دلالة المضارع فى انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۶۶ الثانى على زمان الحال والاستقبال، وعدم دلالة الماضى فى الأوّل على زمان الماضى. إن قلت: إنّ عدم دلالة الفعل على الزمان يستلزم إمكان استعمال كلّ فعل موضع فعل آخر وهو ممّا لم يقل به أحد. قلت: إنّ عدم إمكان استعمال كلّ فعل مكان الآخر ينشأ من وجود خصوصيّة فى كلّ من الماضى والمضارع يوجب امتيازه عن غيره وليست تلك الخصوصيّة هى الزمان بل إنّما هى خصوصيّة «التحقّق» بالنسبة إلى فعل الماضى و «الترقّب» فى المضارع (بناءً على نقل بعض تلاميذه) فأنّ خصوصيّة الدلالة على التحقّق فى الماضى والترقّب فى المضارع توجب امتياز أحدهما عن الآخر وعدم إمكان استعمال أحدهما مكان الآخر. (انتهى حاصل كلامه رحمه الله). أقول: فى كلامه مواقع للنظر ... أوّلًا: إنّا إذا تدبّرنا فى معنى الماضى والمضارع وجدنا أنّه يتبادر منهما الزمان فيتبادر من «ذهب» وقوع الذهاب فى زمان الماضى، ومن «يذهب» وقوعه فى المستقبل. وثانياً: (بالنسبة إلى إسناد الأفعال إلى اللَّه وإلى نفس الزمان) أنّه ينتقض بسائر الامور المختصّة بالممكنات التى تنسب إلى اللَّه كإسناد الأفراد والتذكير إليه مع أنّه لا معنى لهما بالنسبة إليه، هذا من ناحية النقض. وأمّا من جهة الحلّ فإنّ المجاز على قسمين: قسم فى مقابل الحقيقة، وقسم يكون بمعنى التجريد، ولا إشكال ولا قبح فى القسم الثانى بالنسبة إلى البارى تعالى لأنّه فوق الحقيقة، فإنّ السميع مثلًا حقيقة فيمن له السمع والاذن، ومجاز بالنسبة إلى ما لم يكن له الاذن، وأمّا بالنسبة إلى من يكون فوق المعنى الحقيقى كذات البارى فيكون تجريداً لا مجازاً بالمعنى المعروف، وإن كان مجازاً كان مجازاً فوق الحقيقة لا دونها. والقول بأنّ مثل لفظ «السميع» وضع للمعنى الأعمّ من المادّى والمجرّد فلا يكون مجازاً فى المجرّدات- نشأ من الغفلة

عن حكمة الوضع حيث إنّها كانت عبارة عن رفع الحاجات العاديّة الماديّة، فوضعت الألفاظ للمعانى الماديّة ثمّ احتجنا إلى تجريدها من الخصوصيّات الماديّة بالنسبة إلى المجرّدات كذات البارى تعالى، وهذه قضيّة قياسها معها ولا ينبغى الاستيحاش منها. هذا كلّه بالنسبة إلى استعمال الألفاظ فى المجرّدات، وكذلك بالنسبة إلى استعمال الماضى انوار الأصول، ج۱، ص: ۱۶۷ والمضارع فى الإسناد إلى نفس الزمان لكونه أيضاً من قبيل التجريد لا المجاز. وبالجملة لا يمكن الفرار من ارتكاب المجاز على كلّ حال (إمّا على نحو المجاز المصطلح أو على نحو التجريد) فى الألفاظ المستعملة فى ذات البارى تعالى ولا تصلح الأجوبة المذكورة لحلّ المشكلة. ثالثاً: إنّ ما ذكره من عدم تصوّر جامع بين الحال والمستقبل ففيه: أنّه يمكن أن يقال: إنّ الجامع بينهما هو «كلّ زمان كان بين الحدّين» أى حدّ الآن إلى اللاأبد فيصير المضارع مشتركاً معنويّاً. وإن أبيت عن ذلك وقلت: إنّ عدم استعمال المضارع فى هذا الجامع ولو لمرّة واحدة يكشف عن عدم وضعه له فنختار كونه مشتركاً لفظيّاً ولا نأبى عن ذلك. مضافاً إلى أنّ استعمال المضارع فى ما بين الحدّين المذكورين- أى القدر الجامع- ليس بقليل كما فى مبحث الأوامر، يقال: «تعيد أو تقضى صلاتك» والمطلوب أعمّ من الحال والاستقبال. وبالجملة، إمّا أن نلتزم بكون المضارع مشتركاً معنويّاً، وهذا فرع جواز استعماله فى القدر الجامع كما هو الحقّ، أو نقول بكونه مشتركاً لفظيّاً ولا بأس به أيضاً. رابعاً: أنّه قال بأنّ استعمال الماضى فى غير الماضى الحقيقى واستعمال المضارع فى غير المضارع الحقيقى كاشف عن عدم كون الزمان جزءً لهما. وفيه: إنّ الموضوع له فى كلّ واحد منهما هو الأعمّ من الحقيقى والنسبى (أى بالمقايسة إلى فعل آخر كما فى الأمثلة السابقة) لا خصوص الحقيقى. خامساً: إنّ تبديل الزمان الماضى والزمان المضارع بعنوان التحقّق والترقّب ليس سوى تلاعباً بالألفاظ والكلمات ولا تحلّ به المشكلة، لأنّ عنوان التحقّق يستلزم الزمان الماضى وعنوان الترقّب يستلزم الزمان المضارع، مضافاً إلى أنّ المضارع قد يكون للحال فلا يكون فيه ترقّب بل الموجود هو التحقّق. سادساً: إنّ قياس الماضى والمضارع بالأمر والنهى قياس مع الفارق، لأنّ الأوّلين من باب الخبر، والأخيرين من باب الإنشائيات، والمحتاج إلى التحقّق فى زمان من الأزمنة هو الخبر (لأنّه إخبار عن التحقّق الخارجى الواقع فى أحد الأزمنة) لا الإنشاء. انوار الأصول، ج۱، ص: ۱۶۸ ثمّ إنّ المحقّق العراقى رحمه الله وكذلك صاحب المحاضرات تبعا المحقّق الخراسانى رحمه الله فى عدم دخل الزمان فى معنى الفعل، أمّا المحاضرات فلا نجد فيه بياناً أكثر ممّا أفاده، وأمّا المحقّق العراقى رحمه الله فقال (مضافاً إلى بيان المحقّق الخراسانى رحمه الله المذكور) إنّ للفعل هيئة ومادّة، والزمان لا يستفاد من المادّة لكونها اسماً، والاسم لا يدلّ على الزمان، وكذلك لا يستفاد من الهيئة لكونها من المعانى الحرفيّة والمعنى الحرفى لا يدلّ على الزمان. وبعبارة اخرى: إنّ دخل الزمان فى الفعل إمّا يكون على نهج الجزئيّة، أو يكون على نحو الشرطيّة، أو على نحو الحصّة التوأمة، أمّا عدم كونه جزءً فلما مرّ آنفاً، وأمّا الأخيرتان فللزوم المجاز فى أفعال اللّه تعالى ونفس الزمان «۱». (انتهى ملخّص كلامه). والجواب عنه: إنّا نختار من الصور الثلاثة الصورة الثانية وهى الشرطيّة ونقول: إنّ المادّة تدلّ على المبدأ، وأمّا الهيئة فإنّها تحكى عن النسبة المقيّدة بزمان الماضى أو الحال أو الاستقبال بحيث يكون القيد خارجاً والتقيّد داخلًا، والجواب عن الأفعال المسندة إلى اللّه تعالى هو ما مرّ فى الجواب عن كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله بعينه، مضافاً إلى ما مرّ سابقاً من أنّه لا معنى محصّل للحصّة التوأمة، فإنّ الإهمال فى مقام الثبوت غير ممكن، فالمعنى إمّا مقيّد أو مطلق ولا ثالث له. بقى هنا شىء: وهو أنّ أفعال اللّه تعالى على قسمين: قسم يرجع إلى صفات الذات فيكون خالية عن الزمان نحو «كان اللّه» أو «علم اللّه»، وقسم يرجع إلى صفات الفعل فيكون الزمان داخلًا فيها قطعاً، نحو «إنّا فتحنا لك فتحاً مبيناً» أو «رزقنى اللّه ولداً فى يوم كذا» فأخذ الزمان فيهما باعتبار وقوع الفتح فى السنة السادسة من الهجرة مثلًا، ووقوع التولّد فى يوم كذا، وكلاهما من الزمانيات فقد أخذ هنا باعتبارهما لا باعتبار ذاته، وأكثر أفعال اللّه تعالى من هذا القسم، والنتيجة أنّ الالتزام بدخالة الزمان فى ما وضع له الفعل لا يستلزم كثرة المجاز فى الأفعال المنسوبة إلى البارى تعالى (لو كانت هذه الأفعال مجازاً فى حقّه تعالى) ولا يتحمّل مؤونة كثيرة.

الأمر الخامس: اختلاف المبادىء فى المشتق

(وهو من أهمّ الامور وتترتّب عليه ثمرات كثيرة فى الفقه). إنّ للمشتقّ مبدأ وتلبّساً بذلك المبدأ، ويختلف أنحاء التلبّس بالمبدأ باختلاف المبادىء، ونذكر هنا ستّة أنواع منه: النوع الأوّل: التلبّس بمجرّد الفعل كالجالس والقائم، فإنّ الجالس مثلًا يطلق على من تلبّس بالجلوس ولو مرّة واحدة. النوع الثانى: التلبّس على نحو الحرفة كالتاجر والكاسب، فإنّ التاجر مثلًا يطلق على من تلبّس بحرفة التجارة ولا- يكفى فيه مجرّد تجارة واحدة اتّفاقاً. النوع الثالث: التلبّس على نحو الصنعة كالحائك والنسّاج، ففى النسّاج مثلًا تكون الذات متلبّسة بصنعة النسج. النوع الرابع: التلبّس على نحو المنصب كالقاضى والوالى، فإنّهما يطلقان على من تصدّى الولاية والقضاء. النوع الخامس: التلبّس على نحو الملكة كالمجتهد، فإنّه لا يطلق إلّاعلى من كان عنده ملكة الاستنباط. النوع السادس: التلبّس على نحو الشأنيّة نحو «القاتل» فى قولنا «السمّ القاتل»، فإنّ القتل لم يصدر منه فعلًا بل إنّما يكون فيه شأن القتل. ثمّ إنّه لا إشكال فى وجود هذه الأنحاء المختلفة فى الواقع والخارج، و إنّما الإشكال فى منشأ اختلافها، فهل الاختلاف فى نفس المبادىء والموادّ، أو فى الهيئة، أو فى مرحلة الجرى والنسبة الموجودة فى الجملة؟ ظاهر المحقّق الخراسانى رحمه الله هو الأوّل، وظاهر عبارات غير واحد من المتأخّرين هو الثانى وحيث تفهّم الشأنيّة من هيئة لفظ «المفتاح» مثلًا، وظاهر بعض إنّه يستفاد من الجرى والنسبة الكلاميّة. والحقّ هو التفصيل وأنّ كلّ واحد منها صحيح فى مورد خاصّ، فمثلًا «التاجر» يكون التلبّس فيه على نحو الحرفة وكذلك «الزارع»، ويستفاد هذا من مادّة التجارة والزراعة كما لا يخفى، وأمّا أسماء الآلة فيستفاد التلبّس بالشأنيّة فيها من الهيئة لا المادّة، لأنّ هيئة اسم الآلة فى انوار الأصول، ج۱، ص: ۱۷۰ مثل المفتاح وهى المفعال إنّما وضعت للشأنيّة والاستعداد القريب، وأمّا مثل القاتل فإنّما يستفاد كيفية تلبّسها من كيفية استعمالها، لأنّا إذا قلنا «اجتنب عن السمّ القاتل» يدلّ المشتقّ فيه على الشأنيّة، بخلاف ما إذا قلنا «زيد قاتل» لأنّه يدلّ على التلبّس بالفعل لا على التلبّس بالشأنيّة كما لا يخفى. فظهر ممّا ذكرنا أنّ الانقضاء والتلبّس فى كلّ مورد بحسبه، فإذا كان التلبّس بالشأنيّة مثلًا فليكن الانقضاء أيضاً كذلك، كالمفتاح المكسور الذى خرج من شأنيّة الفتح. ولعلّ هذا الاختلاف والتفصيل فى أنحاء التلبّس وأنحاء المبادىء صار منشأً للخلط والاشتباه فى كثير من كلمات القوم، والأقوال الموجودة فى المسألة نشأت منها.

الأمر السادس: إنّ كلمة «الحال» فى عنوان البحث

(هل المشتقّ حقيقة فى خصوص المتلبّس بالمبدأ فى الحال أو فيما يعمّه وما انقضى عنه المبدأ) يحتمل ثلاث احتمالات: الأوّل: أن يكون المراد منه حال التلبّس، الثانى: حال الجرى والنسبة، الثالث: زمان النطق. أمّا الاحتمال الأوّل: فلا يمكن تصويره إلّاعلى نحو سيأتى بيانه فى مقالة المحقّق العراقى رحمه الله ممّا توجب تغيير عنوان البحث فانتظر، لأنّه لا معنى لقولنا: هل المشتقّ حقيقة فيما تلبّس بالمبدأ فى حال التلبّس ...؟ وأمّا الاحتمال الثانى: فيمكن الاستدلال لكونه هو مراد الأعلام بوجوه ثلاثة: الوجه الأوّل: إنّه لا إشكال فى كون الاستعمال فى قولك «زيد كان ضارباً أمس» أو «زيد سيكون ضارباً غداً» مثلًا حقيقة لا مجازاً مع أنّ زمان التلبّس فيهما ليس هو زمان النطق، فلو كان المراد من الحال فى العنوان هو حال النطق، كان المثال الأوّل داخلًا فى محلّ الخلاف، والمثال الثانى مجازاً قطعاً. الوجه الثانى: أنّ المشتقّ اسم من الأسماء ولا يدلّ الاسم على الزمان كما عليه اتّفاق أهل العربيّة، فلو كان المراد من الحال فى عنوان المسألة هو حال النطق كان النزاع لا محالة فى دلالة المشتقّ على زمان النطق وعدمه. لا يقال: إنّ حال النسبة والجرى أيضاً زمان فلا يدلّ عليه المشتقّ. انوار الأصول، ج۱، ص: ۱۷۱ لأنّا نقول: المراد من عدم دلالة المشتقّ على الزمان عدم دلالته على الزمان الخاصّ على نحو الجزئيّة، وأمّا مطلق الزمان إجمالًا فلا ننكر دخالته فى معنى المشتقّ وتقييده به، لأنّه لا بدّ للنسبة الموجودة فيه من ظرف وهو مطلق الزمان لا خصوص زمان الحال والنطق، فالدخيل فى المشتقّ هو كلّى الزمان سواء كان ماضياً أو حالًا أو مستقبلًا. الوجه الثالث: لزوم المجاز فى الموارد التى لا- يكون فيها زمان كما فى الصفات المنسوبة إلى اللَّه تعالى وفى ما ينسب إلى نفس الزمان نحو «اللَّه عالم» أو «الأمس ماضٍ». أقول: لا تمكن المساعدة على الوجه الثالث لما مرّ من كون الاستعمال فى الصفات المنسوبة إلى ذات البارى من باب التجريد وفوق المجاز، فالعمدة فى الاستدلال هو الوجه الأوّل والثانى، وكلّ منهما تامّ فى محلّه. أمّا الاحتمال الثالث وهو كون

المراد من كلمة الحال زمان النطق فيمكن أن يستدلّ له بوجهين: أحدهما: الاتّفاق على أنّ مثل «زيد ضارب غداً» مجاز فهو دليل على أخذ حال النطق في قولك «زيد ضارب» وإن قيّد «غداً» يوجب استعمالها في غير ما وضع له فيصير مجازاً. ثانيهما: إنّ إطلاق الكلام في مثل «زيد ضارب» يتبادر منه حال النطق، والتبادر دليل على كونه مأخوذاً في الموضوع له. أقول: يمكن الجواب عن الوجه الأوّل بأنّا لا نسلّم كونه مجازاً إذا اتّحد زمان التلبّس مع زمان النسبة، نعم إذا كان زمان الجرى فيها هو زمان النطق، وزمان التلبّس هو الغد فلا إشكال في مجازيته، فإذا كان معنى الجملة إنّ زيداً متّصف بالضاربيّة الآن بملاحظة ضربه في الغد كان مجازاً، وإن كان المراد من جملة «زيد ضارب غداً» أنّ زيداً يضرب غداً، فيكون زمان النسبة والتلبّس كلاهما غداً، فهو حقيقة بلا إشكال. ويمكن الجواب عن الوجه الثاني بأنّه سيأتي أنّا وإن قلنا بكون المشتقّ حقيقة في المتلبّس بالمبدأ في حال النسبة لا حال النطق إلّاأنّه لا كلام لنا في أنّ الظاهر في صورة عدم القرينة اتّحاد حال النسبة مع زمان النطق وانطباقه عليه. ومنشأ الانصراف إلى زمان النطق اتّحاده غالباً مع زمان النسبة، وإلّا فإنّ المأخوذ في الموضوع له هو زمان النسبة، والشاهد عليه كون الاستعمال حقيقة في صورة افتراقها عن انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۷۲ زمان النطق، كما إذا قلنا «زيد كان قائماً» أو «سيكون قائماً». إن قلت: إنّ تبادر زمان النسبة يتصوّر فيما إذا وجدت نسبة في الكلام كما توجد في «زيد ضارب»، وأمّا في مثل «أكرم العالم» فلا، لعدم وجود نسبة زمانيّة في الإنشائيات، فلا يصحّ أن يقال إنّ المنصرف إليه والمتبادر مطلقاً هو زمان النطق، وهذا يكشف عن كون المراد من الحال في العنوان هو زمان النطق لأنّ الإنشائيات أيضاً داخلة في محلّ النزاع، ويمكن أن يجعل هذا دليلًا ثالثاً للقول بأنّ المراد من الحال حال النطق. قلنا: إنّ النسبة المبحوث عنها في المقام هي الأعمّ من النسبة التامّة والنسبة الناقصة، وفي مثل «أكرم العالم» توجد الناقصة بين الإكرام والعالم، ويشهد عليه أنّ جملة «أكرم العالم» عبارة اخرى عن جملة «إكرام العالم واجب» ولا إشكال في أنّ نسبة الإكرام إلى العالم نسبة المضاف إلى المضاف إليه، وهي نسبة ناقصة فاللازم على القول باعتبار النسبة أن يكون من يقع عليه الإكرام موصوفاً بصفة العلم في حال الإكرام. وهيهنا كلام للمحقّق العراقي رحمه الله وإليك نصّه: «التحقيق أنّ الزمان سواء اضيف إلى النطق أم إلى النسبة الحكمية أم إلى التلبّس أم إلى الجرى خارج عن مفهوم المشتقّ، لأنّ المشتقّ كسائر الألفاظ موضوع للمعنى من حيث هو بلا تقييد بالوجود أو بالعدم فضلًا عن زمانهما، ويدلّ عليه أيضاً ما عرفت من أنّ المشتقّ مركّب من مادّة وهيئة وأنّ المادّة تدلّ على الحدث، والهيئة تدلّ على نسبة ذلك الحدث إلى ذات ما، فلم يبق في البين ما يمكن أن يدلّ على الزمان، مضافاً إلى أنّ أخذ التقيّد بحال النسبة والجرى في المفهوم يستلزم أخذ ما هو متأخّر عن المفهوم برتبتين فيه، ضرورة تأخّر رتبة الجرى والنسبة عن المفهوم» (انتهى) «۱». أقول: كأنّه قد وقع خلط في المقام، فإنّه لم يقل أحد بأنّ الزمان (بأي معنى كان) مأخوذ في مفهوم المشتقّ الذي هو مفهوم اسمي، بل الكلام في أنّه لا ريب في وجود نسبة ناقصة في المشتقّ، فإنّ العالم هو بمعنى «الذي ثبت له العلم» وحينئذ يأتي الكلام في أنّ هذه النسبة لا بدّ أن تقع في زمان مّا، فهل هذا الزمان الذي هو ظرف للنسبة الناقصة يجب أن يكون مطابقاً لزمان النسبة الكلاميّة أم لا؟، فإذا قيل: «رأيت عالماً أمس» هل يجب أن يكون تلبّس الذات بالعلم (أي انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۷۳ النسبة الناقصة) أيضاً في أمس الذي هو في النسبة التامّة أم لا؟ فالقائل باعتبار حال التلبّس يقول: بوجوب مطابقة الزمانين زمان النسبة الناقصة وزمان النسبة التامّة، والقائل بالأعمّ يقول: بعدم وجوب التطابق. وأمّا حديث تقدّم اللحاظ وتأخّره فقد ذكرنا مراراً أنّه لا مانع من لحاظ المراتب المتأخّرة في عالم التصوّر ثمّ وضع اللفظ للمطلق أو المقيّد، والتقدّم والتأخّر في الوجود الخارجي لا دخل له بالتقدّم والتأخّر في اللحاظ الذهني. بقى هنا شيء: وهو أنّ ما مرّ من أنّ المشتقّ عند الإطلاق وعدم وجود القرينة منصرف إلى حال النطق مختصّ بما إذا وقع في الجملة الاسمية كقولك «زيد ضارب»، بل يمكن أن يقال: إنّ الجملة الاسمية وضعت لزمان النطق، ويشهد عليه أنّا إذا أردنا استعمالها لزمان الحال جرّدناها عن أي قيد وقلنا «زيد ضارب» مثلًا من دون إضافة قيد «الآن»، وأمّا إذا أردنا استعمالها لزمان الماضي كان اللازم إضافة «كان» إليها فيقال «زيد كان قائماً» ولزمان المستقبل يقال: «زيد يكون قائماً» كما يشهد عليه أيضاً أنّ جملة «زيد قائم» في حال كونها مجرّدة عن القيود تعادل قولك «زيد قائم است» في اللّغة الفارسيّة فيما إذا اريد استعمالها لزمان الحال من دون إضافة قيد «الآن» أي لا نقول: «زيد حالا قائم است» فيستفاد زمان

الحال من كلمة «است»، وحيث لا إشكال فى أنّه لا توجد فى اللّغة العربيّة كلمة تعادل «است» نستكشف إنّ الدالّ على وقوع النسبة فى زمان الحال فى اللّغة العربيّة إنّما هو هيئة الجملة الاسمية المجرّدة عن أى قيد، فظهر أنّ انصراف كلمة المشتق إلى زمان النطق لا يكون إلّامن جهة وقوعه فى الجملة الاسمية، فالدالّ عليه إنّما هو هيئة الجملة الاسمية لا أنّه مأخوذ فى معناه الموضوع له.

الأمر السابع: فى تأسيس الأصل فى المسألة

والغرض من هـذا البحث تعيين من يكون قوله مخالفاً للأصل ويكون قائله مدّعياً فى البحث حتّى يطالب هو بالدليل، لأنّ من كان قوله موافقـاً للأصـل يكفيه الأصـل، مضافاً إلى تعيين الوظيفـة العمليّـة عنـد الشكّ لو كان الأصل من الاصول العمليّة فالبحث عن تأسيس الأصل يتضـمّن فائدتين. انوار الأصول، ج۱، ص: ۱۷۴ فنقول ومنه سبحانه نسـتمدّ التوفيق والهدايـة: إنّ الاصول على نوعين: الاصول اللّفظيّـة والاصول العمليّة: أمّا الاصول اللّفظيّة: فليس هناك أصل لفظى يدلّ على خصوصـيّة الموضوع له فى المشـتق أو عموميته، لأنّ الاصول اللّفظيّـة معلومـة محدودة متعيّنة كأصالة عدم القرينة، وعدم النقل، وأصالة الإطلاق، وأصالة الحقيقة، ولا يجرى واحد منها فى المقـام، غايـة ما يمكن أن يقال بجريانه إنّما هو أصـلان: الاصل الأوّل: ترجيـح المشترك المعنوى على الحقيقـة والمجاز إذا دار الأمر بينهمـا، وما نحن فيه من هـذا القبيل، أى يـدور الأمر فيه بين وضع المشـتقّ للأعمّ من المتلبّس ومن انقضـى عنه التلبّس فيكون المشـتقّ مشتركـاً معنويّاً، وبين وضـعه لخصوص المتلبّس وكونه مجـازاً فيمن انقضـى عنه التلبّس فيكون حقيقـة ومجـازاً، وحيث إنّ الاشتراك المعنوى يغلب على الحقيقـة والمجاز فيرجّح عليها لأنّ العقل يلحق الشـىء بالأعمّ الأغلب ولا يخفى أنّ النتيجـة موافقـة لرأى الأعمّى. واجيب عنه: أوّلًا: بأنّ الغلبـة ممنوعـة من أصـلها، وثانياً: لا حجّيـة لها على فرض ثبوتها. الاصل الثانى: الاستصـحاب، وهو أصالـة عـدم وضع المشتقّ للأعمّ فيما إذا شككنا فى وضعه للأعمّ، وبعبارة اخرى: وضع المشتقّ للمتلبّس بالمبدأ فى الحال ولمن انقضى عنه التلبّس مشـكوك فيه، والأصل عدم وضـعه له، وهو يرجع إلى استصحاب العدم الأزلى كما لا يخفى، وهذا موافق لرأى الصحيحى. ويرد عليه أمران: الأـوّل: أنّ استصـحاب عـدم الوضع للأعمّ معارض لاستصـحاب عـدم الوضع للأخصّ، لأنّ المفروض كون الاشتراك معنويّاً لا لفظيّاً، أى ليس فى البين وضعان بل المفروض وحدة الوضع، أى يكون الموضوع له أمراً واحداً لا على نحو الأقلّ والأكثر، فإذا شككنا فى كون الموضوع له هو الأعمّ أو الأخصّ فالأصل عـدم كلّ واحـد منهما. الثانى: سـلّمنا تعـدّد الوضع ولكن هذا الاستصـحاب مثبت، لعـدم كون المستصـحب فيه موضوعـاً لأـثر شـرعى بلا واسطة لأنّك تقول: الأصل عـدم وضـعه للأعمّ، فوضع للأخصّ، فيكون اللفظ ظاهراً فى الأخصّ، ثمّ يترتّب عليه الأثر الشـرعى، وليس هذا إلّاأصـلًا مثبتاً قد انوار الأصول، ج۱، ص: ۱۷۵ قرّر فى محلّه عدم حجّيته، مضافاً إلى أنّ الاسـتدلال بالاستصـحاب هنا كأصل لفظى إنّما يتمّ بناءً على كونه من الأمارات، وهذا خلاف التحقيق. هذا كلّه بالنسـبة إلى الاـصول اللّفظيّـة. أمّـا الاـصول العمليّـة: فإنّهـا تختلف باختلاـف الموارد فتارةً: يكون الأصل البراءة واخرى: الاستصـحاب وثالثـة: الاشـتغال ورابعـة: التخيير. أمّـا الأـوّل البراءة: كمـا إذا قـال المولى «أكرم العالم» وشـككنا فى شـموله لمن قضـى عنه العلم. وأمّا الثانى الاستصحاب: كما فى نفس المثال إذا صدر الأمر حين تلبّس زيد مثلًا بالعلم، ثمّ خرج عن التلبّس بالنسيان ونحوه، فصار الحكم شاملًا، ثمّ شـككنا فى بقـائه بعـد الانقضـاء فيجرى استصـحاب وجوب الإـكرام (بنـاءً على كون العلم من الحالاـت لاـ مقوّماً للموضوع) ومثل استصـحاب النجاسـة فى الكرّ المتغيّر بالنجاسـة بعـد زوال تغيّره بنفسـه، ولكنّه مبنىّ على جريـان الاستصـحاب فى الشـبهات الحكميـة، وسوف يـأتى فى محلّه عـدم جريـانه فيهـا. وأمّـا الثـالث الاشـتغال: فكما إذا قال المولى «أكرم عالماً» فمقتضـى الاشـتغال اليقينى عـدم حصول البراءة بإكرام من قضى عنه العلم، لأنّه تقتضى البراءة اليقينية، فلابدّ من إكرام من تكون متلبّساً بالعلم (ولنفرض الكلام فيما إذا ورد الحكم بعـد زمـان الانقضـاء فلم يمكن الاستصـحاب). وأمّـا الرابع التخيير: فكما إذا قال المولى «أكرم العالم» و «لا تكرم الجاهل» واشـتبه حال زيـد مثلًا من حيث العلم والجهل فعلًا، ولم يعلم الحالـة السابقـة لتوارد الحالات المختلفـة عليه. فظهر ممّا ذكرنا أنّه لا وجه لحصـر المحقّق الخراسـانى رحمه الله الاـصول العمليّـة الجاريـة فى المقـام فى البراءة والاستصـحاب، بل إنّها تختلف باختلاف الموارد

ويجرى كلّ واحد من الاصول الأربعة فى مورده الخاصّ به. ثمّ إنّ بعض الأعلام قال فى المقام ما حاصله: إنّه لا فرق بين موارد الشكّ فى الحدوث وموارد الشكّ فى البقاء، ففى كلا الموردين المرجع هو أصالة البراءة دون الاستصحاب، أمّا فى موارد الشكّ فى الحدوث فالأمر واضح، وأمّا فى موارد الشكّ فى البقاء فبناءً على مسلكنا فى باب الاستصحاب من عدم جريانه فى الشبهات الحكمية خلافاً للمشهور فالأمر أيضاً واضح، وأمّا على المسلك المشهور فإنّه لا يجرى فى انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۷۶ المقام أيضاً لاختصاص جريانه بما إذا كان المفهوم متعيّناً وكان الشكّ متمحّضاً فى سعة المجعول وضيقه كما لو شككنا فى بقاء نجاسة الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره، فالمرجع هو استصحاب بقاء النجاسة، وأمّا فيما لا يتعيّن فيه مفهوم اللفظ ومعناه وهو المعبّر عنه بالشبهة المفهوميّة فلا يجرى الاستصحاب فيه لا حكماً ولا موضوعاً «۱». أقول: ما ذكره إنّما يتمّ فى الاستصحاب الموضوعى لا الحكمى فإنّ الاستصحاب الحكمى يجرى عند تغيّر الأوصاف إلّاإذا كان الوصف من المقوّمات كالعلم فى المجتهد، فلا يجوز استصحاب جواز تقليده عند زواله، ففى المثال المعروف فى باب الشكّ فى المغرب بعد استتار القرص وقبل زوال الحمرة لا يمكن استصحاب عدم حصول المغرب، لأنّه من قبيل الشبهة المفهوميّة (الاستتار حاصل والحمرة لم تزل والشكّ فى معنى لفظ المغرب ولا معنى للاستصحاب فيه) أمّا استصحاب حرمة الإفطار مثلًا أو عدم جواز صلاة المغرب فهو جائز بناءً على جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميّة، والقول بأنّ الموضوع فيه قد تبدّل كما ترى، لعدم التفاوت بينه وبين مثل التغيّر فى الماء المتغيّر كما لا يخفى.

الأقوال فى مسألة المشتقّ وأدلّتها:

وهى كثيرة يمكن تلخيصها فى ثلاثة أقوال: القول: بوضع المشتقّ لخصوص المتلبّس بالمبدأ، والقول: بوضعه للأعمّ منه ومن انقضى عنه التلبّس، والقول: بالتفصيل. أمّا القول الأوّل: حكى عن الأشاعرة وعليه المتأخّرون من الأصحاب. وأمّا القول الثانى: نقل عن المعتزلة وعليه المتقدّمون من الأصحاب. وأمّا القول الثالث: فله أقسام، فبعضهم فصل بين ما اشتقّ من المتعدّى وما اشتقّ من اللازم، فالأوّل: وضع للأعمّ نحو السارق والقاتل، الثانى: وضع للأخصّ كالجالس والذاهب، وبعض آخر فصل بين المحكوم عليه والمحكوم به، فالمحكوم عليه وضع للأعمّ نحو «السارق» فى قوله تعالى: «السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» والمحكوم به وضع للأخصّ نحو جالس فى انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۷۷ «زيد جالس» إلى غير ذلك، وسيأتى أنّ منشأ خطأ القائلين بالتفصيل اختلاف المبادىء أو وجود قرائن فى الكلام. والمختار وضع المشتقّ للأخصّ، والوجوه التى استدلّ بها على وضعه للأخصّ على دليلين: «لفظيّة» و «عقليّة». أمّا الأدلّة اللّفظيّة: «التبادر» فالمتبادر من كلمة «العالم» مثلًا عند إطلاقه هو المتلبّس بمبدأ العلم فى الحال، توضيح ذلك (الذى يرتفع به بعض الإشكالات الواردة على هذا الوجه): إنّ المبادىء فى المشتقّات على أربعة أقسام: الأول: تكون ذات المبدأ قرينة على أنّ إطلاق المشتقّ منه فى جميع الموارد يكون بلحاظ الانقضاء نحو مبدأ التولّد، فإنّ كلمة «المتولّد» المشتقّ منه يكون إطلاقه بلحاظ انقضاء التولّد، ونفس مادّة التولّد قرينة عليه، والسرّ فيه إنّه لا بقاء ولا تكرّر فيه، فلا معنى لتبادر خصوص المتلبّس منه بل يكون هذا القسم خارجاً عن محلّ النزاع كما مرّ. الثانى: تكون القضيّة بالعكس، فنفس المبدأ قرينة على كون إطلاق المشتقّ بلحاظ التلبّس فى الحال فى جميع الموارد نحو الإمكان والوجوب، فإنّ المشتقّ منهما وهو «الممكن» و «الواجب» يطلق فى جميع الإطلاقات على المتلبّس الفعلى، لأنّ المبدأ فيهما ممّا لا يزول بل يبقى بدوام الذات، فلا معنى لتبادر خصوص المتلبّس فى هذا القسم أيضاً. الثالث: ما يمكن فيه الاستمرار والتكرار لكن لا يكون فيه الدوام والبقاء غالباً، نحو السرقة والقتل، فحيث إنّ الغالب فى هذا القسم عدم دوام المبدأ يصير هذا قرينة على كون التلبّس بلحاظ الانقضاء وموجباً لانصراف الذهن إلى من انقضى عنه المبدأ فإنّ «السارق» مثلًا أو «القاتل» إنّما يتلبّس بالسرقة والقتل فى ساعة معيّنة، وبعد ذلك يبقى عليه هذا العنوان وهذا الوصف وإن لم يكن متلبّساً. الرابع: ما يتصوّر فيه الدوام والانقضاء معاً، نحو العدالة والفسق والجلوس والقيام والاجتهاد والاستطاعة، وليس ذات المبدأ قرينة على أحدهما، وهذا هو محلّ النزاع ومصبّ دعوى التبادر. والإنصاف أنّ عدم إلتفات كثير من المفصّلين إلى اختلاف هذه الأقسام أوجب إنكارهم للتبادر فى

القسم الأخير مع أنّ خصوص هـذا القسم داخل فى محلّ النزاع وغيره خارج عنه، انوار الأصول، ج۱، ص: ۱۷۸ أى إنّا لا ندّعى وجود التبادر فى الأقسام الثلاثـة الاولى بل نعتقـد بوجود القرينة فيها. ثمّ إنّ هذه القرينة هل هى قرينة المجاز، أو قرينة على كون الجرى فيها بلحـاظ حال الانقضاء، فلا فرق بينها وبين «كان زيـد قائماً» وإن كان مخالفاً لما هو الظاهر من إطلاقها (لأنّ الظاهر كما قلنا سابقاً اتّحاد زمان الجرى وحال النطق)؟ الحقّ هو الثانى، فإذا قلنا «هـذا سارق» يكون نفس مبدأ السرقة قرينة على أنّ السارق بمعنى «من سرق من قبل» أى «هـذا هو الـذى سرق من قبل» ومبـدأ القتل على أنّ القاتل بمعنى «من قتل من قبل» فمعنى «هـذا قاتل» «هذا هو الذى قتل من قبـل» فاسـتعمل السارق والقاتل فى المنقضـى عنه التلبّس بلحاظ حال التلبّس فيما قبل، وعلى هـذا فلا يلزم مجاز. فتلخّص من جميع ما ذكرناه: أنّ شرط التبادر عدم وجود القرينة، وعلى هذا فلا تصل النوبة إلى ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله من لزوم كثرة المجاز بنـاءً على كون المشـتقّ حقيقـة فيمن تلبّس فى الحال، لأنّه ظهر ممّا ذكر أنّ الاسـتعمال فى الأقسام الثلاثـة الاول ليس مجازاً بل يكون حقيقـة بلحاظ حال التلبّس فيما قبل، والمفروض أنّ القرينـة من ناحيـة المبـدأ قائمـة هنا. هـذا كلّه هو الـدليل الأوّل على كون المشـتقّ حقيقـة فى خصوص من تلبّس بالمبـدأ فى الحال. وأمّا الـدليل الثانى فهو قضيّة الصـفات المتضادّة. وتوضـيحه: إنّا لا نشكّ فى وجود صفات متضادّة فيما بين الصـفات نحو القائم بالنسبـة إلى القاعد، والعالم فى مقابل الجاهل، والنائم فى مقابل المستيقظ، والقول بالأعمّ يوجب عـدم التضادّ بين هـذه الصـفات لأنّه حينئذ يصدق على القائم فعلًا مثلًا إنّه قاعد أيضاً حقيقة بلحاظ ما انقضـى عنه، وعلى العالم فعلًا إنّه جاهل حقيقـة بلحاظ ما انقضـى عنه، وهو خلاف الارتكاز والوجـدان. والإنصاف أنّ هـذا الوجه فى الحقيقـة يرجع إلى الوجه الأوّل، أى التبادر، لابتنائه على الوجدان والارتكاز وهو ليس إلّاتقريباً آخر للتبادر. وأمّا الدليل الثالث: صـحّة السـلب عمّن انقضـى عنه التلبّس، فإنّه يمكن لنا الحكم قطعاً وجزماً بأنّ القاعد فعلًا ليس بقائم. إن قلت: لا يصحّ السلب فى مثل السارق والقاتل. قلت: إنّه خارج عن محـلّ البحث كمـا مرّ آنفاً. انوار الأصول، ج۱، ص: ۱۷۹ إن قلت: إمّـا أن يكون المسـلوب هو مطلق الأـفراد والمصاديق الأعمّ من المتلبّس فى الحـال والمتلبّس فى الماضـى، أو خصوص المتلبّس فى الحال، فإن كان المسـلوب مطلق الأفراد فهو ممنوع، لعـدم صـحّة القول بأنّ هذا ليس بقائم لا فى الحال ولا فى الماضـى، وإن كان المسـلوب خصوص فرد الحال، فإنّ السلب صحيح إلّاأنّه ليس علامة المجازيّـة لأنّه مجرّد نفى مصـداق من المصاديق، والـدليل على المجازيّـة هو نفى مطلق المصاديق كما لا يخفى. قلت: وقع الخلط بين رجوع قيـد «الآن» فى «زيد ليس بقائم الآن» أو «فى الحال» إلى النسبـة الموجودة فى الجملة وبين رجوعه إلى المحمول أعنى المشـتقّ، فإن قلنا برجوعه إلى المشتقّ فالحقّ كما ذكره، وأمّا إذا قلنا برجوعه إلى النسبة فتكون المسلوب هو القيام الموجود فى الأعمّ من الحال والماضـى، ويكون المعنى «إنّ زيـداً ليس إلّاقائماً» لا «إنّ زيـداً ليس القائم المقيّد بالحال». وأمّا الدليل الرابع: ما يظهر من كلام شـيخنا المحقّق الحائرى رحمه الله فى الدرر وحاصله: إنّا نعلم بعدم دخالة الزمان فى الأسماء ومنها المشتقّات فبناءً على دخالة الذات فى معنى المشـتقّ يكون معناه الـذات المتقيّـدة بالمبدأ، وهى لا تصدق إلّاإذا حصل المبدأ وتكون الذات واجدة له ومتلبّسة به، كما أنّ العناوين المأخوذة من الذاتيات فى الجوامد لا تصدق إلّاعلى ما كان واجداً لها كالانسان والحجر والماء من دون اعتبار المضىّ والاستقبال، وإلّا كـان من الممكن أن يوضع لفـظ الإنسـان لمفهوم يصـدق حتّى بعـد صـيرورته ترابـاً، فكـذلك العنـاوين التى تحقّق بواسـطة عروض العوارض من دون اعتبار المضـىّ والاسـتقبال، ولعلّ هذا بمكان من الوضوح (انتهى كلامه) «۱». أقول: أمّا قوله بعـدم دخل الزمان فى الأسـماء فقـد عرفت الكلاـم فيه عنـد ذكر كلاـم المحقّق العراقى رحمه الله فى البحث عن المراد من الحـال فى المسألـة، وأمّـا إثبـات المقصود فى المقام بمجرّد تشبيه «المشـتقّ» بالجوامـد كالانسان والماء، فهو لا يعـدّ دليلًا فى مثل هـذه المسألـة اللّفظيّـة إلّاأن يرجع إلى التبادر أو صـحّة السلب، فهو قياس ذوقى بين المسألتين من دون أن يكون دليلًا. أمّا الأدلّـة العقليّـة: فمنها: إنّ حمل صـفة على ذات لا يكون إلّالغرض عقلائى، ويحصل هـذا انوار الأصول، ج۱، ص: ۱۸۰ الغرض إذا وجدت تلك الصـفة فى الخارج وتلبّست الذات بها، وأمّا إذا انقضت فهى كالمعـدوم، فكأنّ الـذات لم تتّصف بها أصـلًا، فإطلاق العالم على زيد يصحّ فيما إذا كان العلم موجوداً فيه، لأنّه مع وجود العلم يحصـل ذلـك الغرض العقلاـئى، أمّـا إذا زال العلم عنه فلاـ فرق بينه وبين من لم يتّصف بصـفة العلم من أوّل الأمر ولا

يتعلّق به غرض عقلائى. وبعبارة اخرى: إن حمل المشتقّ على من انقضى عنه التلبّس يكون نقضاً للغرض الذى وضع المشتقّ لأجله. الجواب: إنّ الغرض كما يتعلّق بالذات لكونها متّصفة ومتلبّسة بالوصف فى الحال كذلك يتعلّق بها لكونها كانت متّصفة به أحياناً كما يتعلّق الغرض بزيد مثلًا لأنّه كان مجاهداً فى سبيل اللّه. وبعبارة اخرى: يمكن أن يتعلّق الغرض بذات لصرف اتّصافها بالوصف فى زمان ما سواء فى زمان الحال أو فى الماضى، وحينئذٍ لا يلزم نقض الغرض إذا وضع المشتقّ للأعمّ من المتلبّس والمنقضى عنه. هذا مضافاً إلى أنّه لا يصحّ الاستدلال بهذه الوجوه العقليّة فى الأبحاث اللّفظيّة. ومنها: ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فإنّه بنى هذه المسألة على المسألة الآتية من أنّه هل يكون المشتقّ مركّباً من الذات والمبدأ، أو يكون هو خصوص المبدأ، وقال: أمّا أن يكون مفهوم المشتقّ المبدأ اللابشرط فى قبال المصدر الذى يكون بشرط لا، أو يكون مركّباً من الذات والمبدأ، فعلى الأوّل يكون المشتقّ موضوعاً للأعمّ من المتلبّس والمنقضى، لأنّ الأساس والركن الركين فى المشتقّ حينئذٍ هو الذات، وانتساب المبدأ إليها يكفى فيه التلبّس فى الجملة، فلا محالة يكون المشتقّ حينئذٍ موضوعاً للأعمّ، وعلى القول بالبساطة يكون المشتقّ موضوعاً للأخصّ، لأنّ مفهوم المشتقّ حينئذٍ ليس إلّانفس المبدأ المأخوذ لا بشرط، فيكون صدق المشتقّ ملازماً لصدق نفس المبدأ، ومع انتفائه ينتفى العنوان الاشتقاقى لا محالة، ويكون حاله حينئذٍ حال الجوامد فى كون المدار فى صدق العنوان فعلية المبدأ. ثمّ عدل رحمه الله عنه فى ذيل كلامه وقال: الحقّ هو وضع المشتقّ لخصوص المتلبّس مطلقاً سواء قلنا بالبساطة أم بالتركّب، أمّا على البساطة فواضح، وأمّا على التركّب فلأنّ وضع المشتقّ متوقّف على تصوير جامع بين المنقضى عنه والمتلبّس فى الواقع، ومع عدمه فلا مجال لدعوى انوار الأصول، ج ١، ص: ١٨١ كون المشتقّ موضوعاً للأعمّ اثباتاً «١» (انتهى ملخّص كلامه). أقول: يرد عليه امور: الأوّل: أنّه سيأتى أنّ المشتقّ أمر مركّب، ومنشأ القول بالبساطة هو الخلط بين المسائل الفلسفيّة واللّفظيّة فانتظر (هذا إشكال فى المبنى). الثانى: أنّ قوله فى صدر كلامه «إنّا إن قلنا بالتركّب يكون الركن الركين فى المشتقّ هو الذات ويكفى فى انتساب المبدأ التلبّس فى الجملة» دعوى بلا دليل بل معنى تركيب المشتقّ من الذات والمبدأ دخل كلّ واحد منهما فى قوام المشتقّ فى الجملة، وأمّا كون أحدهما ركناً والآخر غير ركن فهو أوّل الكلام. الثالث: أنّ تصوّر قدر جامع بين المتلبّس والمنقضى عنه التلبّس أمر سهل جدّاً، نظير عنوان «من تلبّس بالمبدأ فى الجملة» وهو أعمّ ممّن تلبّس بالمبدأ فى الحال ومن تلبّس به فى الماضى وانقضى عنه التلبّس.

أدلّة القول بالأعمّ وهى امور:

١- التبادر، أى تبادر الأعمّ من المتلبّس والمنقضى عنه التلبّس فيما إذا أطلق المشتقّ، كما يتبادر من «المضروب» المضروب فى الآن والمضروب فى ما قبل، وهكذا بالإضافة إلى «القاتل» و «الزانى» و «السارق» فيتبادر من كلّ واحد منهما المعنى الأعمّ. الجواب: إنّ تبادر المعنى الأعمّ من هذه الألفاظ لم ينشأ من حاقّ اللفظ بل نشأ من قرينية المبدأ كما مرّ فى تحرير محلّ النزاع، ومرّ أيضاً إنّ محلّ البحث ما يكون مبدأه قابلًا للدوام والاستمرار وإن كان قابلًا للتكرار، والأمثلة المذكورة ليست من هذا القبيل كما لا يخفى. ٢- عدم صحّة سلب المشتقّ عمّن انقضى عنه المبدأ كما فى «القاتل» و «المضروب» ونحوهما أيضاً، فلا يصحّ القول بأنّ «شمراً ليس بقاتل الحسين عليه السلام» مثلًا، وعدم صحّة السلب دليل على الحقيقة. انوار الأصول، ج ١، ص: ١٨٢ أوّلًا: ويرد عليه ما أوردناه على الوجه الأوّل ولا حاجة إلى التكرار. وثانياً: ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ عدم صحّة السلب فى مثلهما إنّما هو لأجل إنّه قد اريد من المبدأ معنى يكون التلبّس به باقياً فعلًا وهو أثر الضرب أو القتل كالتألّم وازهاق الروح ونحو ذلك فإرادة هذا المعنى من المبدأ وإن كان مجازاً قطعاً لأنّه خلاف معناه الحقيقى وهو الضرب أو القتل كالتألّم وازهاق الروح ونحو ذلك، فإرادة هذا المعنى من المبدأ وإن كان مجازاً قطعاً لأنّه خلاف معناه الحقيقى وهو الضرب أو القتل ولكن بعد ما اريد منه ذلك يكون المشتقّ لا محالة مستعملًا فى معناه الحقيقى، وهو المتلبّس بالمبدأ فى الحال، وقد عرفت فى الأمر الرابع إنّ اختلاف المشتقّات فى المبادىء ممّا لا يوجب اختلافاً فى المهمّ المبحوث عنه، نعم هذا الكلام لا يجرى فى جميع الأمثلة التى تمسّك بها القائل بالأعمّ كالمضروب إذا لم

یکن ضرباً یبقی أثره، فالحقّ فی الجواب فی مثله هو الأمر الأوّل، وهو أنّ خصوصیّة المبدأ قرینة علی المجاز، بل یمکن أن یقال: إنّ المبدأ فی الأمثلة المذکورة یکون قرینة علی کون الاستعمال فیها بلحاظ حال التلبّس فتکون مانعة من انصراف الإطلاق إلی اتّحاد حال النسبة بحال النطق، فلا یلزم مجازاً ولا یثبت وضع المشتقّ للأعمّ. ۳- إنّ الوضع لخصوص المتلبّس یستلزم کثرة المجازات، لأنّ الغالب فی استعمال المشتقّات استعمالها فی من قضی عنه المبدأ، وهی بعیدة فی نفسها مخالفة لحکمة الوضع. وأجاب عنه فی المحاضرات بأنّه مجرّد استبعاد ولا مانع من أن یکون الاستعمال فی المعنی المجازی أکثر من الاستعمال فی المعنی الحقیقی مع القرینة ولا محذور فی ذلک أبداً، کیف فإنّ باب المجاز أوسع وأبلغ من الاستعمال فی المعنی الحقیقی ومن هنا تستعمل أنواع المجازات و «الکنایة» و «الاستعارة» و «المبالغة» (التی هی من أقسام المجاز) فی کلمات الفصحاء والبلغاء أکثر من استعمالها فی کلمات غیرهم» «۱». أقول: یمکن المناقشة فیه بأنّه لیس جواباً عن إشکال المخالفة لحکمة الوضع، لأنّ الکلام فی أنّ الوضع کیف وضع المشتقّ فی المعنی الأخصّ مع کون أکثر الحاجات فی المعنی الأعمّ، اللهمّ إلّا أن یقال إنّ الغرض لا یحصل إلّابالعدول عن الحقیقة إلی المجاز فتدبّر جیّداً فإنّه لطیف. والحقّ فی الجواب أن یقال أنّا لا نقبل کون الاستعمال فی المعنی المجازی فی المشتقّات أکثر انوار الأصول، ج۱، ص: ۱۸۳ من استعمال فی المعنی الحقیقی لإمکان أن یکون الإسناد فیه بلحاظ حال التلبّس کما مرّ. ۴- قوله تعالی: «لَایَنَالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ» «۱» الدالّ علی أنّ الظالم لا یلیق لمنصب الولایة بضمیمة استدلالّ الإمام علیه السلام بها لعدم لیاقة من عبد الأوثان لأمر الامامة، وحیث إنّ استدلاله یکون بظاهر الآیة علی من لا یکون متلبّساً بمبدأ الظلم فی الحال بل کان ظالماً فی الماضی فلا یکون تامّاً إلّاإذا کان عنوان الظالم حقیقة فی الأعمّ من المتلبّس ومن انقضی عنه المبدأ. و «من الرّوایات» ما رواه هشام بن سالم فی حدیث قال: قد کان إبراهیم نبیّاً لیس بإمام حتّی قال اللَّه تبارک وتعالی: «إِنِّی جَاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِنْ ذُرِّیَّتِی قَالَ لَایَنَالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ» من عبد صنماً أو وثناً أو مثالًا لا یکون إماماً «۲». و «منها» ما رواه عبداللَّه بن مسعود قال قال رسول اللَّه صلی الله علیه و آله أنا دعوة أبی إبراهیم، قلت: یارسول اللَّه وکیف صرت دعوة إبراهیم أبیک؟ (إلی أن قال) فإنتهت الدعوة إلیّ وإلی علی علیه السلام لم یسجد أحدنا لصنم قطّ فاتّخذنی نبیّاً وإتّخذ علیّاً وصیّاً» «۳». (ونحوهما ح ۱۳ من نفس الباب). ویمکن الجواب عنه: الجواب أوّل: بما قاله المحقّق الخراسانی رحمه الله وتبعه غیره بعبارات متفاوتة مع اشتمال جمیعها علی روح واحد، وینبغی قبل ذکره أن نشیر إلی حقیقة معنی الامامة المذکورة فی الآیة. فنقول: یستفاد من الآیة المذکورة والرّوایات الواردة فی ذیلها أنّ مقام الامامة فوق مقام النبوّة لأنّها وسیلة لتحقّق أهداف النبوّة فی ناحیة «التشریع» و «التکوین» ودورها «الإیصال إلی المطلوب» بعد ما کان دور النبوّة «ارائة الطریق». وبعبارة اخری: إنّ هدف الرسالة هو ابلاغ الأحکام، وهدف الامامة هو إجرائها وتحقّقها فی الواقع الخارجی فی بُعد التشریع والظاهر (بتشکیل الحکومة الإلهیّة کما أنّ الرسول صلی الله علیه و آله وضع الحجر الأساسی لها فی المدینة وقد کان صلی الله علیه و آله رسولًا وإماماً کجدّه إبراهیم علیه السلام) وکذلک فی المحتوی الداخلی للأشخاص کما یدلّ علیه کثیر من الرّوایات الدالّة علی نفوذ الإمام علیه السلام فی النفوس المستعدّة وتربیته لها، وإیصاله إیّاها إلی جوار قرب اللَّه تعالی، فمنها ما شبه الإمام انوار الأصول، ج۱، ص: ۱۸۴ الغائب فیها بالشمس وراء السحاب التی لا تؤثّر فی الأشیاء من جهة الظاهر والعیان بل تؤثّر من ناحیة الباطن والمعنی، ومنها: ما یشیر إلی ارتباط قلوب المؤمنین بقلوب النبی صلی الله علیه و آله والأئمّة الهادین من بعده فتحزن بحزنهم وتفرح بفرحهم «۱»، ویدلّ علیه قوله تعالی: «هُوَ الَّذِی یُصَلِّی عَلَیْکُمْ وَمَلَائِکَتُهُ لِیُخْرِجَکُمْ مِنْ الظُّلُمَاتِ إِلَی النُّورِ» «۲» حیث إنّها تدلّ علی إخراج الملائکة المؤمنین من الظلمات إلی النور من طریق المعنی والباطن ولا إشکال فی أنّ الأئمّة مختلف الملائکة، وهم أولی بذلک من الملائکة، وأیضاً قوله تعالی: «وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً یَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» «۳» لأنّ إطلاقها یشمل الهدایة التشریعیّة والتکوینیّة معاً وإلّا فمجرّد الهدایة التشریعیّة من آثار النبوّة لا الامامة، ولا یخفی أنّ نفوذ الإمام علیه السلام فی نفوس المؤمنین وولایته علی قلوبهم شأن من شؤون الولایة التکوینیّة. ویظهر ممّا ذکرنا امور: الأوّل: أنّ الامامة عهد اللَّه إلی خلقه، لا انتصاب ولا انتخاب فیها من ناحیة العباد، کما یدلّ علیه نسبته تعالی إیّاها إلی نفسه فی قوله تعالی: «إِنِّی جَاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِمَاماً». الثانی: إنّها تحتاج إلی المعرفة والعلم، کما یدلّ علیه قوله

تعـالى: «وَكَذَلِكَ نُرِى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنْ الْمُوقِنِينَ» «۴» وتحتاج من ناحيةٔ العمل إلى جهد وسيع وتوفيق ونجاح في الابتلائات والامتحانات الإلهيّـهٔ، كما يدلّ عليه قوله تعالى: «وَإِذْ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ» «۵». الثالث: أنّها مرتبهٔ لا يعرفها ولاـ يعلمهـا إلّااللّه، فهو يعلم حيث يجعل رسالته. الرابع: أنّ الظالم ليس لائقاً بهـذا المقام ولو سبق منه الظلم في زمن بعيـد من الأزمنهٔ السابقـهٔ لعلوّ شأن الامامهٔ وعظمهٔ مقام الإمام. إذا عرفت هذا فاعلم أنّه ذكر صاحب الكفايهٔ في مقام الجواب عن الاسـتدلال بقوله انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۸۵ تعـالى: «لَايَنَالُ عَهْدِى الظَّالِمِينَ» إنّه لا يتوقّف الاسـتدلال بهـذه الآيـهٔ في مسألـهٔ الامامـهٔ على كون المشـتقّ موضوعـاً للأعـمّ، بل يتمّ الاسـتدلال ولو كان موضوعاً لخصوص المتلبّس. توضـيح ذلك: إنّ الوصف العنواني الـذي يؤخـذ موضوعاً للحكم في لسان الـدليل على أقسام ثلاثـهٔ: فقد يكون لمجرّد الإشارهٔ إلى المعنون من دون دخل للعنوان في الحكم أصلًا كقول الإمام عليه السـلام في جواب من سـأله عن عالم يرجع إليه في مسائله الشـرعيّهٔ: «عليك بهـذا الجالس» مشيراً إلى بعض أصـحابه الـذي كان يستحقّ هذه المنزلهٔ لعلمه ووثاقته، ومن الواضح أنّه ليس لعنوان الجلوس دخل في هذا الحكم إلّابعنوان الإشارهٔ إلى موضوعه الواقعي. وقـد يكون لأجـل علّيـهٔ العنوان للحكم لكن حـدوثاً لا بقاءً بحيث إذا صـدق عليه العنوان ولو آناً مّا ثبت الحكم ولو بعـد زوال العنوان كما في قوله تعالى: «الزَّانِيَهُٔ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَهَٔ جَلْدَهٍٔ» «۱». وقد يكون لأجل علّيهٔ العنوان للحكم حدوثاً وبقاء بحيث يـدور الحكم مـدار صـدق العنوان فمهما صـدق العنوان كان الحكم ثابتاً، ومهما لم يصدق لم يثبت، كما في الاجتناب عن النجس أو وجوب تقليد الأعلم ونحو ذلك. والمشـتقّ في الآيهٔ الشـريفهٔ لو كان من القسم الثالث فاستدلاله عليه السلام بالآيهٔ ممّا يبتني على كون الظالم فيها حقيقـهٔ في الأعمّ، إذ لو لم يكن حقيقهٔ في الأعمّ لم يكن العنوان باقياً حين التصدّي. أمّا لو كان من القسم الثاني فاسـتدلاله بالآيـهٔ لاـ يبتني على كون الظـالم حقيقـهٔ في الأعمّ بل الاسـتدلال إنّما هو لأجل كفايـهٔ صـدق عنوان الظالم ولو آناً مّا لعـدم النيل إلى منصب الولايـهٔ إلى الأبـد كما أنّه كـذلك في الزاني والسارق، ولا دليل على كون الآيـهٔ من قبيل القسم الثالث بل جلالـهٔ قـدر الامامهٔ قرينـهٔ جليّـهٔ على كونها من قبيل القسم الثاني. أقول: ونزيـدك وضوحاً إنّ القرائن هنا كثيرهٔ: منها: ما مرّ من أنّ الآيـهٔ الشـريفهٔ في مقام بيان عظمهٔ مقام الامامهٔ والخلافهٔ الالهيّهٔ ورفعهٔ محلّها وأنّ لها خصوصـيّهٔ من بين المناصب الإلهيّهٔ، ومن المعلوم أنّ المناسب لذلك هو أن لاـ انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۸۶ يكون المتقمّص بهـا متلبّساً بالظلم أصلًا كما لا يخفى. ومنها: ما ثبت في محلّه في مسألـهٔ عصـمهٔ الأنبيـاء أنّه يعتبر في النبوّهٔ والامامـهٔ أن يكون النبي أو الإمـام معصومـاً حتّى قبـل نبوّته أو امـامته ولاـ يكون لهما سابقـهٔ سيّئهٔ ممّا تتنفّر النفوس به وإلّـا لاـ يمكن أن يكون قـدوهٔ واسوهٔ، ولاـ تطمئن النفوس إليه. ومنهـا: ما أفاده بعض الأعلام وهو أنّه قـد ورد في عـدّهٔ من الرّوايات النهي عن الصّلاهٔ (تحريماً أو تنزيهاً) خلف المحـدود بالحـدّ الشـرعي في زمانٍ مّا والمجذوم والأبرص وولد الزنا والأعرابي، فتـدلّ على أنّ المتلبّس بهـذا لا يليق أن يتصـدّى منصب الامامـهٔ للجماعـهٔ، فتـدلّ بالأولويـهٔ القطعيّهٔ على أنّ المتلبّس بالظلم (أي عبادهٔ الأوثان) أولى بعدم اللياقهٔ للجلوس على كرسـي الخلافهٔ «۱». منها: أنّ حمل الآيهٔ على القسم الثالث يسـتلزم أن تكون من قبيل توضيح الواضـح لوضوح عـدم لياقـهٔ المتلبّس بالظلم وعبادهٔ الأوثان لمنصب الخلافهٔ حين تلبّسه بذلك. فتخلّص من جميع ما ذكرنا أنّ القرائن الخارجيّـهٔ والداخليّـهٔ هي التي أوجبت حمل الآيـهٔ على الأعمّ فلا يجوز الاسـتدلال بها في المقام. الجواب الثاني: أنّه لا شكّ في تلبّس بعض الخلفـاء في زمـان مّـا بعبـادهٔ الأوثـان فـإذا كـان متلبّسـاً به في زمـان كـان محكومـاً في ذاك الزمان بقوله تعالى: «لَايَنَالُ عَهْدِى الظَّالِمِينَ» في خطـابه لإبراهيم عليه السـلام ومن الواضـح أنّه مطلق، أي لا ينال عهـدي هـذا الظالم في هـذا الحال وفي المسـتقبل، ففي الحقيقـهٔ نتمسّـك بإطلاـق قوله تعالى: «لا ينال» في نفس زمان تلبّسه بالظلم، فلا يتفاوت الحال في الاسـتدلال بالآيـهٔ بين القول بالأعمّ والقول بالأخصّ. بقي هنا شـيء: وهو ما أفاده بعض الأعلام من عدم ترتّب ثمرهٔ على النزاع في المشـتقّ أصلًا. توضيحه: أنّ الظاهر من العنـاوين الاشـتقاقيّهٔ المـأخوذهٔ في موضوعـات الأحكام أو متعلّقاتها (بنحو القضايا الحقيقيّـهٔ) هو أنّ فعليـهٔ الأحكام تـدور مـدار فعليتها حدوثاً وبقاءً، انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۸۷ وبزوالها تزول لا محالـهٔ وإن قلنا بأنّ المشـتقّ موضوع للأعمّ، فمن هـذه الجهـهٔ لا فرق بينها وبين العناوين الذاتيّـهٔ، نعم قـد ثبت في بعض الموارد بمناسـبهٔ داخليـهٔ أو خارجيّهٔ كون العنوان علّهٔ محدثهٔ ومبقيهٔ معاً، وكيف كان فلا

أثر للقول بأنّ المشتقّ وضع للأعمّ أو للأخصّ «۱». أقول: إنّ هذا الكلام عجيب لأنّ النزاع في المشتقّ لا مساس له بمسألة كون الأحكام على نهج القضيّة الحقيقيّة أو الخارجيّة أصلًا، بل يجرى النزاع وإن كانت على نهج القضايا الحقيقيّة، لأنّه وإن كان الظاهر من العناوين الاشتقاقيّة المأخوذة في موضوعات الأحكام على نهج القضيّة الحقيقيّة دوران فعليّة الأحكام مدار فعليّة الموضوعات حدوثاً وبقاءً، لكن الكلام في أنّ مدار الفعليّة ماذا؟ فالقائلون بالأعمّ يقولون: بأنّ عنوان الفاسق فعلى حتّى بعد انقضاء المبدأ، بينما القائل بالأخصّ يعتقد إنّه ليس كذلك، فليس الكلام في اعتبار فعليّة العنوان المأخوذ في الحكم، إنّما الكلام في أنّ مدار الفعليّة ماذا؟ وكأنّ وضوح كون المشتقّ حقيقة فيمن تلبّس بالمبدأ في حال النسبة صار سبباً لهذا الاشتباه.

تنبيهات:

الأوّل: في بساطة مفهوم المشتقّ وتركّبه

اشارة

وهو مهمّ من جهه ابتناء النزاع في المشتقّ عليه في كلمات بعض الأعاظم كالمحقّق النائيني رحمه الله كما مرّ بيانه (وإن عدل عنه في ذيل كلامه) ولهذا ذكره بمنزلة إحدى المقدّمات في أوّل البحث. فكيف كان ينبغي تقديم مقدّمتين قبل الورود في أصل البحث وبيان الأقوال فيه:

المقدمة الاولى: في تحرير محلّ النزاع

فنقول: يتصوّر للبساطة والتركيب ثلاثة معان: الأوّل: البساطة والتركّب التصوّري، فالمركّب ما يتبادر منه إلى الذهن معنيان مستقلّان انوار الأصول، ج۱، ص: ۱۸۸ كما في كلمة «غلام زيد» والبسيط ما يتصوّر منه معنى واحد كما في مثل «زيد». الثاني: البساطة والتركّب عند التحليل العقلي الفلسفي كتحليل الإنسان لدى العقل إلى الحيوان والناطق. الثالث: البساطة والتركّب عند التحليل المفهومي، فالمركّب ما يكون مفهومه مشتملًا على أجزاء بعد تحليل مفهومه، وإن كان قبل ذلك وحدانياً في بدء النظر ك «العلماء». أمّا المعنى الأوّل: فليس داخلًا في محلّ النزاع قطعاً، لأنّه لا يقول أحد بإنسباق معنيين مستقلّين من إطلاق «القائم» مثلًا إلى الذهن من دون وجود وحدة بينهما. وأمّا الثاني: فكذلك يكون خارجاً عن محلّ النزاع، لأنّ الكلام في المقام لفظي لا دخل لتحليلات العقليّة فيه، لأنّه لا مدخل للعقل في تعيين مفاهيم الألفاظ وفي تعيين الموضوع له، فيتعيّن المعنى الثالث، فيقع البحث في أنّ مفهوم المشتقّ هل يكون مركّباً من ذات ومبدأ مع تصوّر صورة واحدة له فكأن المشتقّ ذات ثبت له المبدأ، أو يكون عبارة عن المبدأ لا بشرط؟ وبعبارة اخرى: هل المشتقّ في الحقيقة مفهومان مندمجان، أو أنّه مفهوم واحد من دون وجود اندماج فيه؟ وبعبارة ثالثة: إنّ للمشتقّ هيئةً ومادّةً، فهل يبدو للذهن من الهيئة والمادّة شيئان، أو يبدو شيء واحد؟

المقدمة الثانيّة: في الأقوال في المسألة فإنّها خمسة

أحدها: أنّ المشتقّ مركّب من ثلاثة امور: الذات والمبدأ والنسبة. ثانيها: أنّه مركّب من أمرين، المبدأ والنسبة، فالمشتقّ هو الحدث المقيّد بالنسبة أو الحدث المنتسب (فيفهم الذات من المشتقّ حينئذٍ بالدلالة الالتزاميّة لعدم تصوّر النسبة بدون الذات لكونها قائمة

بطرفيها). ثالثها: أنّه بسيط فوضع لمجرّد المبدأ لكن للحصّ ة التوأمة مع النسبة، أى الحدث حين النسبة أو التوأم مع النسبة (لا مقيّدة بالذات ولا مقيّدة بالنسبة) فيستفاد الذات والنسبة بالدلالة الالتزاميّة أيضاً. رابعها: أنّه وضع للمبدأ الّابشرط عن الحمل فيكون أيضاً بسيطاً. انوار الأصول، ج ١، ص: ١٨٩ خامسها: أنّه مركّب من الذات والمبدأ من دون وجود نسبة فى البين. أمّا الأوّل: فهو المشهور بين القدماء فيما حكى عنهم. وأمّا الرابع: فهو المشهور بين المتأخّرين من الاصوليين والفلاسفة، ويستفاد من كلمات المحقّق الخراسانى رحمه الله فى بدء النظر إنّه قائل بالبساطة لكنّه ذهب إلى التركّب فى أواخر البحث. والمختار هو القول الأوّل (ولا- يخفى أنّ هذه المسألة أيضاً من المسائل التى وقع الخلط فيها بين المباحث اللّفظيّة والعقليّة). فإذا عرفت هذا فنقول: استدلّ للقول ببساطة المشتقّ بوجوه: الوجه الأوّل: ما أفاده السيّد مير شريف فى حاشيته على شرح كتاب المطالع بعد أن انتهى صاحب المطالع إلى تعريف الفكر وقال فى تعريفه: إنّ جمعاً من المحقّقين عرّفوا الفكر بأنّه ترتيب امور معلومة للوصول إلى أمر مجهول، ثمّ نقل عن بعض أنّه أورد على هذا التعريف بأنّه ينتقض بكون الفكر فى بعض الموارد أمراً واحداً كالناطق فى جواب السؤال عن حقيقة الإنسان فلا يصحّ تعريفه بأنّه ترتيب امور، ثمّ أجاب عنه بأنّه ليس ناقضاً لكون الناطق مركّباً لأنّه شىء ثبت له النطق فلا يكون أمراً واحداً فقال: ليس الناطق مركّباً وإلّا يستلزم أحد الإشكالين على سبيل منع الخلو: أحدهما: دخول العرض العامّ فى الذاتى لو كان المراد من الشىء فى تعريف الناطق مفهوم الشىء لكون الناطق فصلًا، من الذاتيات، ومفهوم الشىء عرض عامّ لشموله جميع الكائنات ودخول العرض العامّ الخارج عن الذات فى أمر ذاتى محال. ثانيهما: انقلاب الممكنة إلى الضروريّة لو كان المراد من الشىء مصداق الشىء، لأنّ مصداق الشىء فى مثل الكاتب هو الإنسان فمعنى الكاتب «إنسان ثبت له الكتابة» فانقلبت قضيّة «الإنسان كاتب» إلى قضيّة «الإنسان إنسان ثبت له الكتابة» وهى قضيّة ضروريّة، فيتعيّن أن يكون المشتقّ بسيطاً (انتهى كلامه) «١». وأجاب عنه صاحب الفصول بأنّه يمكن أن يختار الوجه الأوّل (أى كون المأخوذ مفهوم الشىء) ويدفع الإشكال بأنّ كون الناطق فصلًا مبنى على عرف المنطقيين حيث اعتبروه انوار الأصول، ج ١، ص: ١٩٠ مجرّداً عن مفهوم الذات وذلك لا يوجب أن يكون وضعه لغة كذلك (انتهى). وأورد المحقّق الخراسانى رحمه الله على كلام صاحب الفصول بأنّ من المقطوع إنّ المنطقيين قد اعتبروا مثل الناطق فصلًا بلا تصرّف فى معناه أصلًا بل بما له من المعنى لغة. ثمّ قال: الحقّ فى الجواب أن يقال: ليس الناطق فصلًا حقيقيّاً بل أنّه فصل مشهورى فيكون من العوارض الخاصّة كالضاحك، فلا يستلزم دخول العرض العامّ فى الذاتى (والظاهر أنّ مراده كون النطق من مقولة الكيف المسموع إن كان بمعنى النطق باللسان وكونه من مقولة الكيف النفسانى إن كان بمعنى إدراك الكلّيات، فلا يكون من الذاتيات على كلا التقديرين) ثمّ استشهد لكلامه وقال: ولذا ربّما يجعل عرضان مكان الفصل الحقيقى إذا كانا متساوى النسبة إليه كالحسّاس والمتحرّك بالإرادة فى تعريف الحيوان فيقال: «إنّه نامٍ حسّاس متحرّك بالإرادة» والحسّاس والمتحرّك بالإرادة عرضان من عوارض الحيوان والزمان قد وضعا مكان الفصل الحقيقى، وليسا بفصلين حقيقيين للحيوان لوضوح امتناع أن يكون للشىء فصلان. أقول: ويشهد له أيضاً أنّه يقال فى تعريف الفرس: «حيوان صاهل» مع أنّ الصهل هو صوت الفرس وهو كيف مسموع وكذلك فى تعريف الحمار إنّه «حيوان ناهق» وغيره من الفصول المذكورة بعنوان المثال فى المنطق. واستشكل المحقّق النائينى رحمه الله على المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ «هذا الإيراد مبنى على جعل الناطق بمعنى المدرك للكلّيات فإنّ إدراك الكلّيات يكون من خواصّ الإنسان وعوارضه وأمّا لو كان الناطق عبارة عمّا يكون له النفس الناطقة التى بها يكون الإنسان إنساناً فهو فصل حقيقى للإنسان وليس من العوارض» «١». وقال فى المحاضرات (بعد نقل كلام استاذه هذا): «وغير خفى أنّ هذا من غرائب ما صدر عنه فإنّ صاحب النفس الناطقة هو الإنسان وهو نوع لا فصل» «٢». أقول: ليس مراد المحقّق من صاحب النفس الناطقة الإنسان بل إنّه يريد بذلك سبب النطق وهو النفس الإنسانى الذى ينشأ منها النطق. انوار الأصول، ج ١، ص: ١٩١ والصحيح فى المسألة أن يقال: أوّلًا: أنّ المراد من مبدأ النطق الخصوصيّة الموجودة فى نفس الإنسان الموجبة للنطق اللّفظى أو المعنوى فهو فصل حقيقة ويشار إليه بالنطق اللّفظى أو المعنوى أى إدراك الكلّيات فيرتفع الإشكال. وثانياً: لا يجوز قبول الشقّ الأوّل من كلام السيّد الشريف (وهو كون المراد من الشىء مفهوم الشىء) لأنّ الشىء هنا كناية عن الذات، فليكن

المراد مصداق الشيء. ثالثاً: الخطأ الأساس يكمن فى منهج البحث، فالبحث هنا بحث لغوى، والمعيار فيه هو التبادر، ولا يدخل فيه مثل هذه الاستدلالات العقليّة الدقّية. هذا كلّه فى الشقّ الأوّل من كلام السيّد مير شريف. أمّا الشقّ الثانى: منه وهو لزوم انقلاب الممكنة الخاصّية إلى الضروريّة، فإستشكل فيه صاحب الفصول أيضاً بأنّ المحمول فى القضيّة ليس مجرّد مفهوم الإنسان فحسب حتّى يلزم انقلابها إلى الضروريّة بل المحمول الإنسان المقيّد بالكتابة ولا يكون ضروريّاً للإنسان (انتهى). وإستشكل عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ الكتابة إمّا شرط أو جزء فإن كانت شرطاً فيكون خارجاً عن المحمول فيصدق «الإنسان إنسان» بدون القيد وهى ضروريّة، وإن كان جزءً فينحلّ القضيّة إلى قضيّتين: احديهما «الإنسان إنسان» والثانيّة «الإنسان له الكتابة»، والاولى ضروريّة والثانيّة ممكنة، فيصدق انقلاب الممكنة إلى الضروريّة على كلّ حال. أقول: الإنصاف أنّ ما ذكره صاحب الفصول كلام جيّد ويمكن الدفاع عنه بامور: الأمر الأوّل: أنّه لو كانت الكتابة شرطاً كان الشرط خارجاً عن المشروط إلّاأنّ الاشتراط والتقيّد داخل، وفرق بين «الإنسان المقيّد بالكتابة» و «الإنسان المطلق منها» حيث إنّ الأوّل ضرورى للإنسان بخلاف الثانى. الأمر الثانى: أنّه لو فرض كون الكتابة جزءً لم تنحلّ القضيّة إلى قضيتين، لأنّ التركيب بينهما أيضاً قيد للمحمول، فليس المحمول كلّ من الذات والكتابة باستقلاله بل هما مركّباً محمول واحد للإنسان، فلا يصحّ عندئذ حمل كلّ منهما مستقلّا على الموضوع، وهو نظير الماء الذى تركّب من عنصرى هيدروجين واوكسجين ويقال «الماء هو هذا وهذا» فيحمل انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۹۲ العنصران عليه معاً فى حال التركّب لكن لا يصحّ حمل أحدهما مستقلّا على الماء. نعم إن قلنا بكون المبدأ (وهو الكتابة فى المثال) من قبيل الخبر بعد الخبر، تنحلّ القضيّة إلى قضيتين لكن لا يقول به أحد. ولقد أجاد بعض الأعلام حيث قال: إن قلنا بكون المشتقّ مركّباً لا يكون مركّباً تفصيلًا بل إنّه مركّب انحلالى فلا يكون من قبيل الخبر بعد الخبر «۱». فظهر إلى هنا أنّ الحقّ مع صاحب الفصول الذى قال بعدم لزوم انقلاب الممكنة إلى الضروريّة. الأمر الثالث: أنّه قد مرّ كراراً بأنّ جرّ الأبحاث الاصوليّة إلى المسائل الفلسفية خروج عن محور البحث لأنّه لا يرجع فى كشف المعنى اللغوى للمشتقّ إلى الفلسفة وما يصل إليه العلماء المتبحّرون فى هذا الفنّ، فما قد يقال من رجوع هذا الدليل إلى التبادر فى ذهن المنطقيين لا يرجع إلى محصّل. بقى هنا شيء: وهو أنّ صاحب الفصول قد رجع عن مقالته فى خاتمة كلامه تحت عنوان «فيه نظر» (وليته لم يرجع) فقال: «إنّ الإنسان الذى يكون موضوعاً فى القضيّة، إمّا أن يكون كاتباً فى الواقع والخارج، أو لا، فعلى الأوّل يلزم الانقلاب إلى الضروريّة الموجبة، لأنّ الموضوع هو الإنسان الكاتب واقعاً فيصير القضيّة «الإنسان الكاتب كاتب» وهى ضروريّة، وعلى الثانى يلزم الانقلاب إلى الضروريّة السالبة كما لا يخفى، ثمّ قال بجريان نفس هذا البيان فى الشقّ الأوّل أيضاً فقال: لأنّ لحوق مفهوم الذات أو الشيء لمصاديقهما أيضاً ضرورى ولا وجه لتخصيصه بالوجه الثانى» (إنتهى كلامه). أقول: لقد أجاد من أجاب عنه بأنّ واقعية المحمول وخارجيته غير دخيلة فى الموضوع، وإلّا يستلزم رجوع جميع القضايا إلى الضروريّة، بل الموضوع هو الإنسان مثلًا مع قطع النظر عن اتّصافه الخارجى بالكتابة أو عدمها. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۹۳ هذا كلّه فى الدليل الأوّل على البساطة. الوجه الثانى: ما استدلّ به المحقّق النائينى رحمه الله وحاصله أنّ المشتقّ لو كان مركّباً من الذات والمبدأ والنسبة يستلزم كون المشتقّات مبنيات لأنّ النسبة معنى حرفى فيوجب شباهة المشتقّات بالحروف، ولكن كونها من المعربات دليل على عدم دخالة النسبة فى معنى المشتقّ، ويستكشف منه عدم دخول الذات أيضاً فى المشتقّ لأنّ النسبة تلازم الذات لكونها قائمة بطرفيها «۱». أقول: أوّلًا: إنّ المشتقّ مادّة وهيئة، والمادّة هى المعنى الاسمى، ويمكن أن يكون معرباً لأجلها. ثانياً: أنّ البناء أو الاعراب أمر سماعى لا قياسى، والقياس على الحرف ممنوع وليس هناك قاعدة كلّية يرجع إليها فى جميع مواردها وفى معرفة كون المشتقّ معرباً أو مبنياً، بل علينا أن نرجع إلى أهل اللّغة واستعمالاتهم فيها. الوجه الثالث: من الأدلّة على البساطة ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله أيضاً وحاصله: لغويّة أخذ الذات فى المشتقّ (لكفاية أخذ المبدأ لا بشرط عن الحمل فى صحّة الحمل) وهو خلاف حكمة الواضع الحكيم، وإليك نصّ كلامه: «إنّ كلّ محمول جامداً أو مشتقّاً لا بدّ وأن يؤخذ لا بشرط حتّى يكون قابلًا للحمل، فأخذ الذات فيه خلف لأنّه ملازم لأخذه بشرط شيء، وهو ينافى المحموليّة الصرفة، مع أنّه يلزم من أخذ الذات فيه محاذير اُخر منها: إنّ الواضع الحكيم لا بدّ وأن يلاحظ فى أوضاعه فائدة

مترتّبة عليها ولا يترتّب فائدة على أخذ الذات أصلًا» «۲». أقول: أوّلًا: لا يكفى أخذ المبدأ لا بشرط فى صحّة الحمل لأنّه يحتاج إلى نوع من الاتّحاد بين الموضوع والمحمول، ولا اتّحاد بين الذات الذى يكون جوهراً والمبدأ الذى يكون عرضاً وإن أخذ لا بشرط. إن قلت: المراد من اللابشرط هنا هو اللابشرط بالنسبة إلى الحمل، فلا مانع من حمل المبدأ حينئذ على الذات. قلت: إنّ اللابشرط بالنسبة إلى الحمل لا ـ معنى محصّل له، فإنّ الحمل تابع للمفهوم، فلو كان انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۹۴ المبدأ متّحداً معه الذات كان الحمل صحيحاً، وإلّا كان باطلًا. وبعبارة اخرى: الحمل أو عدمه ليس من قيود المعنى بل من آثاره الناشئة من وحدة الموضوع والمحمول وعدمها، وهما ناشئان عن مفهومهما الخاصّ، فالضرب وذات زيد ليسا متّحدين بطبيعتهما فلا معنى للقول بأنّه يؤخذ الضرب لا بشرط الحمل. وثانياً: يكفى فى ارتفاع اللغويّة التصريح بما يكون سبباً للوحدة وعدم الاكتفاء باللوازم. الوجه الرابع: أنّ أخذ الذات يستلزم أن يكون هناك نسبتان فى قضيّة واحدة فى عرض واحد، احديهما نسبة تامّة بين الموضوع والمحمول، وثانيهما نسبة ناقصة فى خصوص المحمول. ويرد عليه: أنّه ليس كذلك، بل احديهما فى طول الاخرى، لأنّ النسبة فى المحمول ناقصة تشكّل الخبر فقط، فتكون رتبته مقدّمة على النسبة التامّة بين المبتدأ والخبر. الوجه الخامس: إنّ أخذ الذات فى المشتقّ يستلزم التكرار فى الموصوف فجملة «زيد قائم» تكون بمعنى: زيد زيد له القيام، وهو كما ترى. وفيه: إنّه ينتقض بمثل «زيد رجل عالم فاضل» الذى تكرّر فيه المبتدأ الموصوف بالصراحة، ولا كلام فى صحّته وحسنه. مضافاً إلى أنّ المأخوذ فى المشتقّ هو ذات مبهم من جميع الجهات التى تنطبق على المبتدأ ولا يكون نفس المبتدأ بعينه فلا يلزم حينئذ تكرار. الوجه السادس: أنّه يستلزم دخول المعروض فى العرض فى مثل «الضارب»، والجنس فى الفصل فى مثال «الناطق»، لأنّ الضارب مثلًا عرض، والذات معروض، فيلزم من أخذها فيه دخول المعروض فى العرض، كما أنّ الذات فى الناطق، جنس يتميّز بوصف النطق فيكون الوصف فصلًا لها، وأخذها فى الوصف يستلزم دخول الجنس فى الفصل. أقول: أوّلًا: إنّ «الضارب» عرضى لا عرض، خلافاً للضرب الذى يكون من مقولة الفعل إحدى المقولات التسعة العرضيّة، وعرضى الشيء غير عرضه. وثانياً: أنّ قياس الذات فى ما نحن فيه بالجنس المنطقى قياس مع الفارق لما تقرّر فى محلّه من أنّ الجنس هوية غير متحصّلة، ولا تحصّل ولا تحقّق له فى الخارج إلّابفصله، بينما الذات فيما نحن فيه له معنا متحصّلًا لما مرّ من أنّ المأخوذ فى المشتقّ هو مصداق الشيء لا مفهومه. وما ذكرنا سابقاً- من أنّ الذات المأخوذة فى المشتقّ مبهمة من جميع الجهات إلّامن جهة انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۹۵ المبدأ- لا ـ ينافى ذلك، فإنّ الابهام فى الجنس ابهام وجودى فلا تحصّل له إلّابالفصل، ولكن الابهام فى المقام ليس من ناحية الوجود بل من ناحية المفهوم من الجهات العرضيّة فقط. ثالثاً: سلّمنا، إلّاأنّ اللازم دخول الجنس فى الفصل فيما إذا قلنا بدخول الذات فى الوصف المنطقى أيضاً لا ـ ما إذا قلنا بتجريد المنطقيين الناطق والضارب عن الذات، والقول بأنّ المتبادر إلى ذهن أهل اللّغة هو المتبادر إلى ذهن المنطقى كما ترى. وذكر المحقّق العراقى رحمه الله فى وجه بساطة المشتقّ عن الذات مع القول بتركّبه من المبدأ والنسبة على نحو تقييده بها، وجهين: الأوّل: التبادر وأنّ المتبادر من المشتقّ هو المبدأ والنسبة ولا يتبادر منه الذات. الثانى: أنّ للمشتقّ هيئة ومادّة فالمادّة، تدلّ على المبدأ فقط والهيئة تدلّ على النسبة، كذلك وليس هناك دالّ آخر يدلّ على الذات. ثمّ قال: إن قلت: إنّ النسبة قائمة بطرفيها، فكيف تتصوّر وتستفاد من المشتقّ بدون الذات؟ قلت: نفهم الذات بالدلالة الالتزاميّة لأنّ النسبة قائمة بطرفيها، إحداهما، هو الذات فى الموضوع وثانيهما، هو المبدأ المحمول كما نقول به أيضاً فى جواب ما يقال: «من أنّ المشتقّ لا يخلو من أن يقع أحد الأمرين، إمّا أن يقع موضوعاً أو محمولًا، وفى كلا الحالين لا بدّ من وجود الذات، أمّا إذا وقع موضوعاً فلأنّ المبدأ مع النسبة بدون الذات لا يبتدأ به، وأمّا إذا وقع محمولًا فلأنّ الحمل يحتاج إلى اتّحاد بين الموضوع والمحمول، وبدون أخذ الذات فى المحمول لا يحصل الاتّحاد» فنقول فى جوابه أيضاً إنّ المشتقّ يدلّ على الذات بالدلالة الالتزاميّة لا المطابقية حتّى تكون الذات جزءً من مفهوم المشتقّ (انتهى ملخّص كلامه) «۱». أقول: وفى كلامه مواقع للنظر: الأوّل: أنّ الوجدان حاكم على تبادر الذات فى المشتقّ عند إطلاقه فيتبادر من «السارق» من يسرق، فتكون الذات جزء من معناه المطابقى لا الالتزامى. الثانى: أنّ الوجدان حاكم أيضاً على أنّ الوحدة التى تكون بين المبتدأ والخبر هى الوحدة بين ذاتين تكونان مدلولين لهما بالدلالة المطابقية لا ـ الوحدة بين المدلول المطابقى

والمدلول الالتزامی. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۹۶ الثالث: أنّ لازم كلامه عدم دخول نفس الزمان والمكان فی معنی اسم الزمان والمكان، وكذا عدم دخول الآلة فی معنی اسم الآلة (لأنّ الذات فی هذه الأسماء عبارة عن نفس الزمان والمكان والآلة) مع أنّ الزمان هو القوام والأساس فی اسم الزمان، وكذا المكان والآلة فی اسم المكان واسم الآلة بل لا معنی لهذه الأسماء بدون تلك الأشياء، وحيث إنّه لم يقل أحد بالفرق بين هذه الثلاثة وسائر المشتقّات فنستكشف منه أنّه وزان الجميع واحد. وأمّا انحصار مدلول الهيئة فی النسبة فهو دعوی بلا دليل. هذا كلّه ما استدلّ به علی عدم أخذ الذات فی المشتقّ، وقد ظهر ضمن المناقشات الواردة أنّ المختار فی المقام هو التركّب من الذات والمبدأ والنسبة معاً، وظهر أيضاً بعض ما يدلّ عليه، وملخّص الكلام أنّه يمكن أن يستدلّ للتركّب بصور: الاولی: التبادر فی أذهان أهل العرف فإنّهم إذا سُئِلوا عن معنی الضارب مثلًا يقولون: معناه «الذی يضرب»، والقاتل هو «الذی يقتل». الثانية: صحّة حمل المشتقّ علی الذات، وهی كاشفة عن أخذ الذات فيه، لأنّ الحمل يحتاج إلی اتّحاد بين الموضوع والمحمول كما مرّ. الثالثة: عدم تصوّر عدم أخذها فی بعض المشتقّات، وهو اسم الزمان والمكان واسم الآلة كما مرّ آنفاً. الرابعة: (وقد يكون مجرّد مؤيّد فی المسألة لا دليلًا مستقلًا علی المدّعی) عروض الصفات المختصّة بالذات علی المشتقّ مثل «التأنيث والتذكير والإفراد والتثنية والجمع» فيثنّی الضارب مثلًا حينما تثنّی الذات، ويؤنّث حينما يكون الذات مؤنّثاً. إن قلت: إنّه ينتقض بعروض التثنية والجمع علی الفعل أيضاً. قلت: ما يثنّی أو يجمع فی الفعل أيضاً هو الضمير الفاعلی لا- نفس الفعل. بقی هنا أمران: الأمر الأوّل: ما أفاده بعض الأعلام فی مقام إثبات مختاره فی المقام (وهو تركّب المشتقّ من المبدأ والذات بدون النسبة) فإنّه قال بعد الإشارة إلی أنّ الذات هنا مبهم من جميع الجهات إلّا انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۹۷ من ناحية وصف كذا: إنّ المراد من التركّب من الذات والمبدأ هو التركّب التحليلی لا التفصيلی. توضيحه: أنّ المفاهيم علی ثلاثة أنواع: الأوّل: ما يكون بسيطاً من ناحية الدالّ والمدلول والدلالة جميعاً كمفهوم الجسم. الثانی: ما يكون متعدّداً تفصيلًا كذلك كمفهوم «له القيام». الثالث: ما يكون متعدّداً فی الجهات الثلاثة عند التحليل لا تفصيلًا كمفهوم «القائم» الذی يكون مصداقاً من مصاديق المشتقّ، وبالنتيجة تكون المشتقّات كالبرازخ بين الجمل التفصيلية والجوامد. أقول: كلامه جيّد حيث أوضح المراد من التركّب والبساطة فی المشتقّ إلّاأنّ فيه: إنّ المشتقّ مركّب من الذات والمبدأ والنسبة جميعاً لا من الأوّلين فقط، لأنّ تلبّس الذات بالمبدأ لا يتصوّر بدون النسبة الناقصة كما مرّ. الأمر الثانی: ما أفاده المحقّق الإصفهانی رحمه الله فی بعض عباراته، وحاصله: إنّ المشتقّ قد أخذ فی مفهومه ما يصحّ به الحمل ولكن ليس هذا من مفهوم الذات وإلّا لم يصحّ القول بأنّ «الوجود موجود» أو «البياض أبيض» لعدم تصوّر ذات فی «الموجود» و «الأبيض» هنا، نعم يوجد فيهما شیء إجمالًا يصحّ بذلك الحمل «۱». أقول: أوّلًا: إنّا لا نريد من الذات أكثر من ذلك الشیء الذی يصحّ به الحمل كما اعترف به. ثانياً: لا ينتقض القول بأخذ الذات فی المشتقّ بهذين المثالين لأنّهما ليست من الإطلاقات العرفيّة التی يثبت بها المعنی الموضوع له حتّی تكون معياراً فی تعيين مداليل الألفاظ، فلا- يصحّ عرفاً إطلاق الأبيض علی البياض. إلی هنا تمّ التنبيه الأوّل وظهر أنّ الحقّ فيه تركّب المشتقّ من الذات والمبدأ والنسبة جميعاً.

التنبيه الثانی: فی الفرق بين المشتقّ ومبدئه

إن قلنا بأنّ الذات مأخوذ فی المشتقّ فالفرق بينه وبين مبدئه واضح، فلا تصل النوبة حينئذ إلی البحث عنه، وأمّا إذا قلنا بعدم أخذها فيه فيقع البحث فی الفرق بين المشتقّ ومبدئه، انوار الأصول، ج ۱، ص: ۱۹۸ وحيث إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله قائل بعدم أخذ الذات فی المشتقّ عنون هذا البحث فی الكفاية وقال: الفرق بين المشتقّ ومبدئه أنّ المشتقّ يكون لا بشرط عن الحمل، والمبدأ يكون بشرط لا- وبعبارة اخری: إنّ المشتقّ لا يكون آبياً عن الحمل خلافاً للمبدأ. ثمّ نقل عن صاحب الفصول اشكالًا وهو أنّ اعتبار لا بشرط أو بشرط لا- لا- يوجب تغييراً فی حقيقة المفهوم فلا- يوجب فرقاً بين حقيقة المفهومين. ثمّ أجاب عنه: بأنّه توهّم أنّ مرادهم من هذين الاعتبارين إنّما هو بلحاظ الطواریء والعوارض الخارجيّة مع الغفلة من أنّ المراد منهما الاباء عن الحمل وعدم الاباء عنه مفهوماً (انتهی

كلامه). أقول: قد مرّ آنفاً أنّ اعتبار اللابشرطيّة لا ـ يوجب صحّة الحمل ما لم يكن فى المعنى ما يوجب الوحدة بين الموضوع والمحمول، بل الملاک هو التغاير من جهة، والاتّحاد من جهة اخرى، ولا يخفى أنّ الاتّحاد لا يمكن بدون أخذ الذات فى المحمول. ولكن يستفاد من بعض الكلمات أنّ هنا نوعين من الاعتبار فى معنى اللابشرط والبشرط لا، أحدهما لا يوجب تغييراً فى المفهوم وهو اعتبارها بلحاظ العوارض الخارجيّة، والآخر يوجب تغيير المفهوم وهو اعتبارهما بلحاظ الحمل، بل يدلّ عليه صريح عبارة الكفاية، حيث قال: «وصاحب الفصول حيث توهّم أنّ مرادهم إنّما هو بيان التفرقة بهذين الاعتبارين بلحاظ الطوارىء والعوارض الخارجيّة مع حفظ مفهوم واحد، أورد عليهم بعدم استقامة الفرق بذلک». أقول: إذا قلنا بتعدّد المفهوم لا بدّ وأن يكون الفارق بينهما هو الذات لأنّ صرف الاعتبار لا يوجب تعدّد المفهوم، وعلى هذا يكون النزاع فى أخذ الذات فى المشتقّ وعدمه لفظيّاً لأنّ الجميع ملتزمون بدخوله فيه (وإن أنكره بعضهم باللسان وقلبه مطمئن بالايمان) حيث إنّهم قالوا بتعدّد المفهوم كما يشهد عليه تنظيرهم المقام بالجنس بالنسبة إلى المادّة، والفصل بالنسبة إلى الصورة، ولا إشكال فى أنّ مفهوم الجنس غير مفهوم المادّة ومفهوم الفصل غير مفهوم الصورة. إن قلت: الفارق بين مفهوم الجنس والمادّة أو بين مفهوم الفصل والصورة هو اعتبار إلّا بشرطيّة فى أحدهما والبشرط لائيّة فى الآخر كما قرّر فى محلّه، فليكن كذلک فى الممثّل أيضاً انوار الأصول، ج۱، ص: ۱۹۹ وهو المشتقّ والمبدأ فى ما نحن فيه. قلنا: هو كذلک، أى يكون الفارق بين المشتقّ والمبدأ اعتبار اللابشرطيّة والبشرط لائيّة ولكن هذا الاختلاف ناشٍ عن اختلاف المفهومين لا بدونه.

التنبيه الثالث: فى صفات البارى تعالى

هناک صفات ومشتقّات تجرى على ذات اللَّه تعالى فى الكتاب العزيز والسنّة وكلمات العلماء، ولكن قد يبدو فيها إشكالات أو أسئلة: أوّلها: كون المبدأ فيها عين الذات مع تغايرهما فى سائر المشتقّات. ثانيها: إنّ المبدأ قائم بالذات وعارض عليها مع أنّه لا قيام ولا عروض فى صفات اللَّه تعالى. ثالثها: أنّ الصفات المنسوبة إلى الممكنات كلّ واحدة منها غير الاخرى مفهوماً ومصداقاً مع أنّ جميع الصفات المنسوبة إليه تعالى واحدة فى عين كثرتها ويكون كلّ واحد منها عين الآخر فهو عالم بقدرته وقادر بعلمه وهكذا. وبعبارة اخرى: اللَّه تعالى وجود كلّه علم، وكلّه قدرة، إلى غير ذلک من الصفات. والعمدة من هذه الثلاثة هنا هو الأوّل، وقد اجيب عن الإشكال بوجوه: منها: ما إلتزم به صاحب الفصول من كونها مجازات فإنه قال: يعتبر فى صدق المشتقّ على شىء حقيقة قيام مبدأ الاشتقاق به، فيكون استعمال الصفات فى اللَّه استعمال للمشتقّ فى غير ما وضع له. وأجاب عنه المحقّق النائينى رحمه الله بما حاصله: أنّ القول بالمجاز يستلزم تعطيل تلک الصفات وعدم حصول المعرفة بالنسبة إليها لأنّ العرف يجرى هذه الصفات عليه تعالى كما يجريها على غيره فيفهم من «العالم» المنسوب إليه تعالى ما يفهم من «العالم» المنسوب إلى غيره، لا مجرّد عدم كونه جاهلًا فحسب «۱». وأورد عليه بأنّ مراد صاحب الفصول من التجوّز أنّ العالم مثلًا إذا استعمل فى ذات البارى انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۰۰ كان بمعنى العلم، فجملة «اللَّه عالم» بمعنى «اللَّه عين العلم». وأجاب المحقّق الخراسانى رحمه الله على صاحب الفصول بأنّ المبدأ فى صفاته تعالى وإن كان عين ذاته المقدّسة إلّاأنّ هذا الاتّحاد والعينية يكون فى الخارج لا فى المفهوم، والتغاير المفهومى كافٍ فى صحّة الحمل. واستشكل على كلامه: بأنّ المتبادر من تغاير المبدأ للذات فى المشتقّات هو التغاير الخارجى مضافاً إلى التغاير المفهومى. وأجاب المحقّق العراقى رحمه الله عن الإشكال بجواب ثالث وإليک نصّ ما ورد فى تقريراته: «التحقيق فى الجواب أن يقال: إنّ أهل العرف لغفلتهم عن اتّحاد ذاته تعالى مع مبادىء صفاته الحسنى التى نطق بها البرهان الصادق، يحملون عليه تعالى هذه العناوين المشتقّة بما لها من المفاهيم، ويتخيّلون أنّ مطابقها فى ذاته المقدّسة كما هو مطابقها فى ذات غيره، وليس ذلک إلّا لإفادته المعانى التى تحصل من حمل هذه العناوين المشتقّة على ذاتٍ ما، من الاتّصاف بمبادئها من العلم والقدرة والوجود، فيقولون: أنّه تعالى عالم موجود كما يقولون زيد عالم موجود، مع أنّهم يعتقدون أنّه تعالى لا موجود له ...» «۱». أقول: لا يخفى أنّ الإشكال بعد باقٍ على حاله بالإضافة إلى الاستعمالات الجارية على ألسنة الأنبياء والأولياء والجارية على لسان القرآن الكريم. والجواب الرابع: ما

ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله «۲» وهو أنّه لا يعتبر في صحّة الحمل والجرى تغاير المبدأ للذات، وليس للتغاير دخل في مفهوم المشتقّ بل معنى العالم مثلًا من له العلم سواء كان هو غير العلم أو كان عينه، وقد صرّح في المحاضرات «۳» باتّحاد هذا الجواب مع ما أفاده المحقّق الخراساني وهو كذلك لرجوعه إلى كفاية التغاير المفهومي وعدم اعتبار التغاير الخارجي في صحّة الحمل. فيرد عليه أيضاً ما مرّ من أنّ هذا خلاف ما يتبادر منه، لأنّ المتبادر من مفهوم المشتقّ تغاير الذات للمبدأ خارجاً. انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۰۱ الخامس: (وهو المختار) أن يجاب عنه بطرق ثلاثة كلّ واحد يجرى في قسم من الصفات (على سبيل منع الخلو). الطريق الأوّل: ما مرّ في مبحث الصحيح والأعمّ في بيان القدر الجامع للصحيحي، من أنّ اللفظ وضع لما يكون منشأً للأثر المرغوب منه، فالساعة مثلًا وضعت لما يقدّر به الأوقات، والسراج وضع لما ينشأ منه الضياء لدفع الظلمة، وهما يصدقان على كلّ ما يكون سبباً لهذين الأثرين ولو اختلفت الموادّ والهيئات كما يرى في الساعات المائيّة والرمليّة والكهربائيّة فلا شكّ في أنّ كلّها ساعة، وهذا المعنى صادق في قسم من صفات الباري كالسميع والبصير، فإنّ السميع مثلًا وضع لمن يكون محيطاً بالمسموعات، والبصير وضع لمن يكون محيطاً بالمبصرات، سواء كان ذلك بالآلة أو بدونها (فتأمّل). الطريق الثاني: أن تكون مجازاً ولكنّه مجاز فوق الحقيقة بحيث تكون الحقيقة فيها قنطرة المجاز على عكس ما هو المعروف من أنّ المجاز قنطرة الحقيقة فإنّ استعمال العالم في اللَّه تبارك وتعالى وإن فرض مجازاً، ولكنّه مجاز أعلى من الحقيقة فإنّ العلم هنا عين الذات، لا أمر عارض عليه، فيكون المعنى المجازي أعلى وأشرف وأتمّ من المعنى الحقيقي، ولا ضير في الالتزام بذلك مع وجود القرينة، ووضوح المفهوم وهكذا الحال في ما يشبه العالم من الصفات كالقادر وغيره. الطريق الثالث: النقل، بأن يقال بانتقال المعنى المحدود إلى المعنى الوسيع بعد كثرة استعماله في ذات الباري تعالى، فكان العالم مثلًا موضوعاً لما يكون المبدأ فيه غير الذات، لكن لكثرة استعماله في اللَّه عزّوجلّ وضع تعييناً أو تعيّناً للأعمّ منه، وهذا أيضاً يجرى في مثال العالم والقادر وما أشبههما فتأمّل جيّداً.

التنبيه الرابع: في قيام المبدأ بالذات

لا إشكال في أنّ الوصف والاتّصاف يحتاج إلى قيام المبدأ بذات لأنّه لو لم يكن المبدأ قائماً بالذات لا يتحقّق اتّصاف لذات دون ذات، بل يلزم اتّصاف كلّ ذات بكلّ وصف، وهذا واضح لا إشكال فيه، ولكن هيهنا أمثلة صارت منشأً للنزاع والإشكال، ففي قسم منها مثل الضارب والمؤلم بالكسر، ليس المبدأ فيه وهو الضرب والألم قائماً بذات الضارب والمؤلم، بل إنّهما قائمان انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۰۲ بالمضروب والمؤلَم (بالفتح)، كما لا يخفى، وفي قسم آخر منها نحو اللابن والتامر ممّا يكون المشتقّ فيه من الجوامد لا معنى لقيام المبدأ (وهو اللبن والتمر في المثال) بذات اللابن والتامر، وفي قسم ثالث منها وهو الصفات التي تنسب إلى ذات الباري تعالى أيضاً كذلك فليس المبدأ فيها قائماً بالذات لأنّها عينه. أقول: وحيث إنّ بعضهم لم يظفر على جواب مناسب لهذه الأمثلة أنكر من الأساس اعتبار قيام المبدأ بالذات في جميع المشتقّات، ولكن يمكن الجواب عن الجميع: أمّا القسم الأوّل: فيمكن أن يقال: إنّ الإشكال فيه حصر القيام في نوع واحد، وهو القيام الحلولي، مع أنّ للقيام أنواعاً متفاوتة: منها: القيام الحلولي كما هو كذلك في الصفات المشبّهة وأسماء الفاعل المشتقّة من الفعل اللازم. ومنها: القيام الصدوري، كما في مثل الضارب والقاتل وغيرهما. ومنها: القيام بمعنى الوقوع فيه، كما في اسمي الزمان والمكان. ومنها: القيام بمعنى الوقوع به في مثل اسم الآلة. ومنها: القيام الانتزاعي كما في مثل الصفات الانتزاعي، نحو صفة الممكن الذي تنتزع من تساوي الوجود والعدم بالنسبة إلى الذوات الممكنة، فإنّ مبدأ الإمكان فيه قائم بذات الممكن انتزاعاً، فالقيام في جميع المشتقّات حاصل ولكن كلّ واحد بنوع من القيام. هذا كلّه بالنسبة إلى القسم الأوّل من الأمثلة. أمّا القسم الثاني: مثل اللابن والتامر فالجواب عنه إنّه لا يشتقّ من الجامد وصف إلّابعد اشراب معنى وصفي فيه، فاشرب في اللبن والتمر مثلًا معنى البيع ويكون اللابن والتامر مشتقّين في الواقع من مادّة بيع اللبن ومادّة بيع التمر، وهما قائمان بفاعلهما قياماً صدوريّاً. أمّا القسم الثالث: فالطريق الصحيح في حلّه ما اخترناه سابقاً من كونها مجازات فوق الحقيقة. ففي مثل العالم نقول: إنّ اللَّه

منزّه من أن يكون العلم قائماً به، بل ذاته تعالى عين العلم، فيكون فوق الحقيقة، ولا غرابة ولا استهجان فيه، وعلى هذا فلا يرد علينا إشكال تعطيل الصفات، أو كونه تعالى جاهلًا بالمقايسة إلى الممكنات تعالى اللَّه عن ذلك. انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۰۳ ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله قد سلك فى المسألة طريقة اخرى وتبعه المحقّق النائينى رحمه الله وهو أنّ العرف مرجع فى تعيين المفهوم لا المصداق، فيمكن أن يكون هناك مصاديق لم يدركها العرف وفى ما نحن فيه: كذلك، فإنّ مفهوم المشتقّ هنا عرفاً هو المبدأ القائم بالذات لكن من مصاديق القيام وأعلى مراتبه هو القيام على نحو العينية وإن لم يدركه العرف! ويرد عليه: أوّلًا: أنّ العرف قد يكون مرجعاً فى المصاديق أيضاً، كما فى تطهير الثوب المتنجّس بالدم فيما إذا بقى فيه لون من الدم، ففى مثله وإن كان العقل يحكم ببقاء عين الدم، لاستحالة انتقال العرض (على القول به) إلّاأنّه حيث إنّ العرف لا يعدّه من مصاديق الدم يحكم بعدم وجوده وبطهارة الثوب، نعم المرجع فى المصاديق هو العرف الدقّى لا التسامحى، فلا يرجع إلى المسامحات العرفيّة كما إذا حكم على تسعة وتسعين مثقالًا أنّه مائة مثقال مسامحة. وثانياً: أنّ القيام يلازم الاثنينية ولا توجد اثنينية فيما إذا كان المبدأ عين الذات، وأمّا كون الاتّحاد من أعلى مصاديق القيام فهو كلام شعرى لا محصّل له بعد ما عرفت من وجود الاثنينية فى معنى القيام. بقى هنا شىء: وهو أنّ ما مرّ من البيان فى صفات البارى يختصّ بصفات ذاته تعالى ولا يشمل صفات الفعل، لأنّ المبدأ فى الصفات الفعليّة غير الذات وليست عينها قطعاً بل ينتزعها العقل من الأفعال الصادرة منه تعالى فينتزع مثلًا عنوان «الرازق» بعد صدور فعل «الرزق» منه تعالى، وكذلك فى عنوان «الخالق» وغيره من صفات الفعل ولهذا يقال بحدوث صفات الفعل بمعنى أنّ الانتزاع العقلى لهذه الصفات من الأفعال حادث بحدوث الفعل فلا يرد إشكال من ناحية قدم الذات مع حدوث الصفات كما لا يخفى. نعم القدرة على فعل الخلق أو الرزق قديم، إلّاأنّ مفهوم القادر غير مفهوم الخالق والرازق، ومحلّ النزاع فى المقام إنّما هو الصفات المنتزعة من نفس هذه الأفعال، لا صفة القدرة عليها.

التنبيه الخامس: فى أنّ ثبوت المبدأ للذات لا بدّ أن يكون ثبوتاً حقيقيّا

هل يكون كلمة «الجارى» فى مثل جملة «الميزاب جارٍ» حقيقة ولو كان وصفاً للميزاب، أو مجازاً لأنّه وصف للماء واقعاً لا للميزاب؟ وقع الخلاف فيه بين المحقّق الخراسانى وصاحب الفصول رحمهما الله، لأنّ صاحب الفصول رحمه الله ذهب إلى اعتبار كون ثبوت المبدأ للذات فى استعمال المشتقّ ثبوتاً حقيقيّاً، فكلمة «جارٍ» فى الجملة المذكورة مجاز لا حقيقة، واستشكل عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله وقال: إنّه خلط بين المجاز فى الكلمة والمجاز فى الإسناد، والمثال من قبيل الثانى لا الأوّل. أقول: الإنصاف أنّ الخلط إنّما هو فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله، لأنّ الذات المبحوث عنها فى المقام هى الذات الموجود فى المشتقّ لا- المبتدأ أو الموصوف فى الجملة الخبريّة، والمتبادر من المشتقّ إنّما هو اتّصاف الذات الموجود فيه بالمبدأ حقيقةً، وأمّا مثل «جار» فى المثال المذكور فيمكن أن يكون من باب المجاز فى الكلمة لا- المجاز فى الإسناد. وبعبارة اخرى: المراد من الجارى هنا الجارى مجازاً لا حقيقة، ومن المعلوم أنّ إسناد هذا المعنى إلى الميزاب حقيقى كما أنّ إسناد الأسد بمعنى الرجل الشجاع إلى زيد فى قولنا «زيد أسد» ليس إسناداً مجازيّاً بل هو إسناد حقيقى وإن كان الأسد استعمل فى معناه المجازى. نعم لو اريد من الجارى معناه الحقيقى كان إسناده إلى الميزاب إسناداً مجازيّاً فتدبّر جيّداً. فتلخّص: أنّ ما مرّ فى مفهوم المشتقّ من لزوم كون المبدأ قائماً بالذات، لا بدّ أن يكون القيام فيه حقيقياً لا مجازيّاً.

التنبيه السادس: فى تعيين مبدأ المشتقّات

وقع الخلاف بين الأعلام فى أنّ المبدأ للمشتقّات هل هو «المصدر» كما قال به الكوفيون أو «الفعل» كما نقل عن البصريين أو «المادّة

الهيولائيّة التى لا خصوصيّة فيها من جهة الهيئة والنسبة» كما عليه المحقّق النائينى رحمه الله فى بعض تقريراته؟ وجوه: وقد أورد على القول الأوّل: بأنّ «المصدر مشتمل على مادّة وصورة من حيث لفظه، وحدث ونسبة من حيث المعنى، ويستحيل أن يكون مثله مبدأ لبقيّة المشتقّات إذ لا بدّ وأن انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۰۵ يكون المشتقّ مشتملًا على المبدأ، والمصدر مباين مع بقيّة المشتقّات لفظاً ومعنى» «۱». ولكن يرد عليه: أوّلًا: أنّ المراد من الأصل هو أوّل ما وضع فى المشتقّات ثمّ أخذ منه الباقى، ولا يخفى أنّ اللفظ يحتاج إلى هيئة ما لا يمكن وضعه بدونها لأنّ الوضع لا محالة يتعلّق بصيغة خاصّة وتركيب خاصّ لا بحروف مقطّعة منثورة. وثانياً: لقائل أن يقول: أنّه لا دلالة للهيئة فى المصدر على معنى خاصّ بل إنّها لمجرّد إمكان التلفّظ به، فلا تفيد الهيئة فيه معنى خاصّاً غير ما تفيده مادّته وإن كان اللازم علينا عند التكلّم به الاحتفاظ بتلك الهيئة لأنّه أمر سماعى لا يجوز التخلّف عنه، كما أنّه لا نسبة فى المصدر إلى شىء (والمراد المصدر من الثلاثى). وأمّا القول الثانى: وهو كون المبدأ الفعل ففيه: أنّه يستلزم زيادة الأصل على الفرع لأنّ فى الفعل زيادة على المصدر من حيث الزمان والنسبة، لأنّ المصدر مجرّد حدث لا زمان فيه ولا نسبة، بينما الفعل واجد لكليهما. نعم يفهم من المصدر النسبة بالدلالة الالتزاميّة، فإنّ الحدث إذا أخبر عنه يحتاج فى وقوعه إلى نسبة خارجيّة، ولكن لا يكون هذا فى معناه المطابقى. ولعلّ منشأ هذا القول أنّ علّة الحاجة إلى اللّغة أوّلًا إنّما هى بيان الفعل، والحاجة إلى بيان المصدر والصفات ناشئة من الحاجة إلى فهم الأفعال، لأنّ الضارب مثلًا لا يكون ضارباً ولا يتّصف بهذا الوصف إلّابعد أن صدر منه فعل الضرب، ولكن مجرّد هذا لا يكون دليلًا على كون الفعل أصلًا بعد وجود زيادات فيه ليست فى المصدر. فتبيّن وتحصّل ممّا ذكرناه أنّ المتعيّن كون المصدر هو الأصل. وما مرّ من أنّ للمصدر هيئة لا تكون ثابتة فى سائر المشتقّات قد عرفت الجواب عنه كما عرفت الجواب عن قول القائل بأنّ فى المصدر نسبة لا توجد فى سائر المشتقّات (لكن هذا كلّه فى المصدر الثلاثى المجرّد). انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۰۶ إلى هنا قد فرغنا من مقدّمات المباحث الاصوليّة فلنرجع إلى البحث عن نفس مسائلها، والكلام يقع فى مقاصد ثمانية: ۱- الأوامر. ۲- النواهى. ۳- المفاهيم. ۴- العامّ والخاصّ. ۵- المطلق والمقيّد. ۶- الأمارات المعتبرة عقلًا أو شرعاً. ۷- الاصول العمليّة. ۸- تعارض الأدلّة والأمارات. والخاتمة فى الاجتهاد والتقليد.

المقصد الأوّل: الأوامر ويقع البحث فيها فى فصول عديدة

الفصل الأوّل معنى الأمر

وهو يستدعى بنفسه وقوع البحث فى مقامين: المقام الأوّل: فى مادّة الأمر (امَرَ) المقام الثانى: فى صيغة الأمر (صيغة افعل). ولا يخفى لزوم التفكيك بين المقامين، ومع الأسف وقع الخلط بينهما فى كلمات القدماء من أصحابنا الاصوليين، ولذا ترى صاحب المعالم رحمه الله استدلّ لدلالة صيغة الأمر على الوجوب بقوله تعالى: «فَلْيَحْذَرْ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ...» مع أنّ مدلوله إنّما هو دلالة مادّة الأمر على الوجوب، (على فرض دلالتها).

المقام الأوّل: فى مادّة الأمر

اشارة

ولا بدّ قبل الورود فى أصل البحث تقديم مقدّمة فى معنى المادّة، فنقول: قد ذكر لكلمة الأمر معانٍ كثيرة: ۱- الطلب كما يقال: «أمره بكذا» أى طلب منه كذا. ۲- الشأن كقولك: «هذا الأمر شغلنى». ۳- الفعل كقوله تعالى: «وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ» أى وما فعل فرعون برشيد. ۴- الفعل العجيب كقوله تعالى: «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا» (فى قصّة لوط). ۵- الشىء، كقولك: رأيت اليوم أمراً عجيباً. ۶- الحادثة كقولك: هل حدث أمر؟ ۷- الغرض كقولك: جاء بأمر كذا. وقد اضيف إليها معانٍ تصل إلى خمسة عشر معنىً.

انوار الأصول، ج ١، ص: ٢١٠ ولكن المهمّ هنا إنّما هو كشف مبدأ هذه المعانى ومرجعها، والبحث فى أنّها هل ترجع إلى أصل واحد، أو أصلين، أو أكثر؟ وبعبارة اخرى: هل تكون مادّة الأمر من قبيل المشترك اللّفظى أو من المشترك المعنوى؟ ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّ عدّ بعض هذه المعانى من معانى مادّة الأمر يكون من قبيل اشتباه المصداق بالمفهوم وأنّه لا يبعد دعوى كونه حقيقة فى الطلب فى الجملة والشىء، ثمّ عدل عنه فى ذيل كلامه، وقال: لا يبعد أن يكون ظاهراً فى المعنى الأوّل فحسب أى الطلب، واختار صاحب الفصول أنّه حقيقة فى المعنيين الأوّلين، أى الطلب والشأن، وذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى أنّه «لا إشكال فى كون الطلب المنشأ بإحدى الصيغ الموضوعة معنى له وإنّ استعماله فيه بلا عناية، وأمّا بقية المعانى فالظاهر أنّ كلّها راجعة إلى معنى واحد وهو الواقعة التى لها أهميّة فى الجملة، وهذا المعنى قد ينطبق على الحادثة وقد ينطبق على الغرض وقد يكون غير ذلك» ثمّ عدل عنه فى ذيل كلامه وقال: «بل يمكن أن يقال: إنّ الأمر بمعنى الطلب أيضاً من مصاديق هذا المعنى الواحد فإنّه أيضاً من الامور التى لها أهميّة» «١». أقول: فى مثل هذا الموارد لا بدّ من الرجوع إلى أمرين: منابع اللّغة، والتبادر. أمّا اللّغة: فقد ذكر فى منابعها لمادّة الأمر أصلان: الأصل الأوّل: أنّه ضدّ النهى. الأصل الثانى: الشىء كما اشير إليه فى بعض الكلمات، وأمّا الطلب فهو أعمّ من الأمر لشموله الطلب النفسانى أيضاً كقولك «اطلب ضالّتى» أو «اطلب العلم» مع أنّه لا يمكن وضع الأمر موضعه فلا يقال: «آمر ضالّتى» أو «آمر العلم»، اللهمّ إلّاأن يقال أنّ معناه مساوق لمعنى «الطلب من الغير» ولكنّه أيضاً ممنوع لأنّه قد يقال «طلب منه شيئاً» ولا يمكن تبديله بالأمر فيقال «أمره بكذا». وكيف كان فالمعنى الأوّل لمادّة الأمر هو، الأمر ضدّ النهى كما قال به فى لسان العرب، والمعنى الثانى: الشىء، فإنّه قد يقال: «هذا أمر لا يعبأ به» أو «هذا أمر لا يعتنى بشأنه» أى هذا شىء لا يعبأ به أو لا يعتنى بشأنه، فهو مشترك لفظى بين المعنيين من دون أن يكون قدر انوار الأصول، ج ١، ص: ٢١١ جامع بينهما حتّى يصير مشتركاً معنويّاً، والدليل على كونه مشتركاً لفظيّاً (وإنّه لا جامع بينهما). أوّلًا: قول أرباب اللّغة (فراجع). وثانياً: التبادر فإنّ المتبادر من قولك «جئت لهذا الأمر» أو «رأيت اليوم أمراً عجيباً» إنّما هو الشىء ولا يمكن تأويلها إلى الطلب لوجود التباين بينهما. وثالثاً: ما صرّح به غير واحد منهم من أنّ الأوّل يجمع على فواعل (أوامر) والثانى على فعول (امور). ورابعاً: كون أحدهما (وهو المعنى الأوّل) مصدراً ومبدأً للاشتقاق، والثانى اسم لا يشتقّ منه شىء. ومن هنا يظهر وقوع الخلط بين المفهوم والمصداق بالنسبة إلى سائر المعانى وإنّها ترجع فى الواقع إلى هذين المعنيين كالمعنى الثالث وهو الفعل، فإنّ الأمر فى قوله تعالى: «وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ» ليس بمعنى الفعل بل إنّه عبارة عن أوامر فرعون وأحكامه فينطبق على المعنى الأوّل، وهكذا المعنى الرابع فإنّ الأمر فى قوله تعالى: «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا» أيضاً بمعنى الأمر التكوينى للّه تعالى بالعذاب نظير قوله تعالى: «أَتَى أَمْرُ اللَّهِ» أى أتى أمره التكوينى بالعذاب. ثمّ إنّه ذكر فى تهذيب الاصول أنّ ما هو المعروف بين الاصوليين من أنّ لفظ الأمر مشترك لفظى بين ما هو أمر حدثى وبين غيره غير صحيح إذ الموضوع للحدث هو المادّة الساريّة فى فروعها التى لم تتحصّل بهيئة خاصّة، والموضوع لمعانٍ اخر هو لفظ الأمر جامداً» «١». ولا يخفى ما فيه، فإنّ النزاع فى مادّة المشتقّات لا دخل له بما نحن فيه، بل الكلام فى أنّ كلمة الأمر بهذه الهيئة لفظ واحد له معنيان مختلفان: أحدهما: المعنى المصدرى الحدثى. والثانى: المعنى غير الحدثى الجامد وليس المشترك اللّفظى إلّاهذا، سواء كان الأصل فى المشتقّات هو المصدر أو المادّة الساريّة فى فروعها. إذا عرفت هذا فنقول: لا بدّ من التكلّم حول مادّة الأمر بالمعنى الأوّل فى عدّة امور:

الأمر الأوّل: فى اعتبار العلوّ أو الاستعلاء فى هذا المعنى

والأقوال فيه خمسة: اعتبار العلوّ فقط، اعتبار الاستعلاء فقط، اعتبار العلوّ والاستعلاء معاً، كفاية أحدهما، عدم اعتبار شىء منهما. وتنبغى الإشارة أوّلًا إلى معنى العلوّ والاستعلاء فنقول: أمّا العلوّ فهو أن يكون المتكلّم الآمر فى مقام عالٍ إمّا ظاهريّاً كما فى أوامر فرعون، أو معنويّاً كما فى أوامر الأنبياء، وأمّا الاستعلاء فهو التكلّم عن مقام عالٍ، والأمر أو النهى عن منصب عالٍ (وليس بمعنى التجبّر والتكبّر) لا عن موضع شافع أو ناصح أو صديق سواء كان له مقام عالٍ خارجاً أو لم يكن، ولا يخفى أنّ أحدهما غير الآخر، فقد يأمر الإنسان عن

موضع منصب عـالٍ وليس بعالٍ وبالعكس كما ورد فى الحـديث النبوى صـلى الله عليه و آله «قال: أتأمرنى به يارسول اللّه (أى أتطلب منّى الصـلح عن مقـام منصب الولايـة) قـال: إنّمـا أنـا شـافع» هنـا يكون فيه العلوّ (لعلوّ مقـام النبى صـلى الله عليه و آله ومولويته) دون الاستعلاء. إذا عرفت هـذا فنقول: الحقّ أنّ كليهما مأخوذان فى المعنى فى بدو النظر بمقتضـى التبادر أوّلًا: (ولذلك يقال لمن أمر من دون أن يكون له علوّ: ما شأنك حتّى تأمرنى» أو «ما لك من حقّ الأمر بى» فيستحقّ التوبيخ والملامة) وصحّة السلب. ثانياً: فيقال: ليس هـذا أمراً بل هو استدعاء كما وقع فى الحـديث المزبور. لكن مع ذلك كلّه قد نشكّ فى ذلك عند ما نلاحظ موارد اسـتعمالات مادّة الأمر فى القرآن الكريم فنحتمل حـدوث هـذين القيـدين فى الأزمنـة الأخيرة وعـدم وجودهما فى عصـر النزول وصدور الرّوايات (من باب أنّ الاطّراد من علامات الحقيقـة). فمثلًا فى قوله تعالى: «يُرِيـدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ» «۱» لا إشكال فى عـدم علوّ لأصـحاب فرعون عليه، اللهمّ إلّاأن يحمل على المجاز، أو يأوّل بأنّه لم يكن لفرعون علوّ ولا استعلاء حين صدور هذا القول بـل كانـا لملأه من باب أنّ الطواغيت إذا انهزموا أو وقعوا فى شـدّة وبلاء صاروا أذلّين وخاشـعين فيرون الـدانى عالياً. وهكـذا فى قوله تعـالى: «قُلْ أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونَنِي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ» من باب أنّ انوار الأصول، ج ۱، ص: ۲۱۳ قومه صـلى الله عليه و آله كـانوا دانين بالنسبة إليه لا سيّما بملاحظة قوله صلى الله عليه و آله «أيّها الجاهلون» الدالّ على تحقير شديد. ويشهد له ما ورد من الآيات والرّوايات فى وجوب الأـمر بـالمعروف والنهى عن المنكر ووجوبهـا على جميع المكلّفين لأنّه لا إشـكال فى أنّه ليس لكلّ واحـد منهم علوّ على باقى الناس، كما يشـهد له أيضاً قياس الأمر بالنهى حيث إنّ الظاهر عـدم اعتبار واحـد منهما فى النهى. اللهمّ إلّاأن يقال: إنّ الاسـتعمال أعمّ من الحقيقـة والمجاز وأنّه فى ما نحن فيه لم يصل إلى حـدّ الاطّراد فنرجع إلى أصالة عدم النقل. والتحقيق فى المسألة أن يقال أنّ المتبادر من الأمر إنّما هو نوع من الإلزام (فى مقابل الاسـتدعاء الذى ليس فيه إلزام) وهو يتصوّر فيمن كان مطاعاً بنحو من الأنحاء، أى يصـدر الإلزام ممّن هو مطاع إمّا شـرعاً أو عرفاً أو عقلًا، وحيث إنّ لزوم الطاعـة يلازم غالباً العلو والاسـتعلاء فتوهّم من ذلك اعتبارهما فى المعنى الموضوع له الأمر. وبعبارة اخرى: المتبادر من الأمر إنّما هو الإلزام، وأمّا العلو والاستعلاء فهما من اللوازم الغالبية له.

الأمر الثانى: فى دلالة المادّة على الوجوب

واستدلّ لها بوجوه: الوجه الأوّل: التبادر والظهور العرفى، فإنّ المتبادر عرفاً من لفظ الأمر فيما إذا كان مجرّداً عن قرينة على الاستحباب هو الطلب الإلـزامى. وإن شـئت قلت: أنّ مفاده البعث كما عرفت، والبعث يسـتدعى الانبعاث كما هو الحال فى البعث الفعلى بأن يأخذ بيـده ويبعثه نحو العمل، فكما أنّ البعث الفعلى ظاهر فى الوجوب، فكذا البعث القولى يتبادر منه الوجوب، بل سـيأتى إن شاء اللّه تبادر الفوريّة منه أيضاً. لا نقول إنّ اسـتعماله فى المسـتحبّ مجاز كما سـيأتى، بل نقول: المتبادر من الإطلاق هو الوجوب، والانصـراف إلى بعض أفراد المطلق ليس بمعنى كونه مجـازاً فى غيره. الوجه الثـانى: قوله تعالى: «فَلْيَحْذَرْ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ انوار الأصول، ج ۱، ص: ۲۱۴ عَذَابٌ أَلِيمٌ» «۱» من بـاب إنّه مشـتمل على مذمّـة من يخالف الأمر وتهديـده بالعـذاب. الوجه الثالث: قوله صـلى الله عليه و آله: «لولا أن أشقّ على امّتى لأمرتهم بالسواك عند وضوء كلّ صـلاة» «۲» حيث إنّه صـلى الله عليه و آله نفى الأـمر مع ثبوت الاسـتحباب. الوجه الرابع: مـا نقـل «أنّ بريرة لمّـا طلب النبى صـلى الله عليه و آله منهـا الرجوع إلى زوجهـا قـالت: تـأمرنى يـارسول اللّه؟ فقـال: لاـ بل إنّما أنا شافع» «۳» فنفى الأـمر أيضـاً مع ثبوت اسـتحباب إصـلاح أمر الزوجـة. الوجه الخامس: قوله تعالى: «مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ» «۴» لشـموله على التوبيخ والمذمّة لمن خالف أمره تعالى بالسجدة (وهو ابليس). ولكن يمكن نقض جميع هذه الموارد للأمر غير الأمر الأوّل بموارد استعمال الأمر فى القدر الجامع بين الوجوب والاستحباب: منها: قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ» «۵» لثبوت استحباب الاحسان. ومنها: قوله تعالى: «لَاخَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ» «۶» فإنّه لا ريب أيضاً فى استحباب هذه الموارد الثلاثة. ومنها: قوله عليه السلام فى كتابه لمالك: «هذا ما أمر به عبداللّه على أمير المؤمنين ... ثمّ قال: أمره بتقوى اللّه ... أمره أن يكسر نفسه عند الشهوات» فلا إشكال فى استعماله أيضاً فى خصوص

الاستحباب أو فى القدر الجامع بين الوجوب والاستحباب. إلى غير ذلك من الأمثلة التى تبلغ حدّ الاطّراد، والاطّراد دليل الحقيقة كما مرّ فى محلّه، وأمّا استعماله فى خصوص أحدهما فإنّما هو من باب تطبيق الكلّى على الفرد، وهذا لا ينافى انصراف انوار الأصول، ج ۱، ص: ۲۱۵ الإطلاق إلى خصوص الوجوب، فظهر أنّ الدليل الوحيد على دلالة مادّة الأمر على الوجوب إنّما هو الوجه الأوّل، أى التبادر والظهور العرفى، وأمّا سائر الوجوه فهى على حدّ التأييد للمدّعى لا أكثر، لأنّها استعمالات لهذه المادّة فى خصوص الوجوب، ومجرّد الاستعمال غير دالّ على الحقيقة ما لم يبلغ حدّ الاطّراد. وعلى أىّ حال: لا كلام فى ظهوره فى الوجوب، إنّما الكلام فى منشأ هذا الظهور، فهل هو الوضع بحيث يكون الأمر بمادّته موضوعاً للطلب الوجوبى، أو منشأه غلبة استعماله فى الوجوب، أو أنّه قضيّة الإطلاق ومقدّمات الحكمة كما ذهب إليه المحقّق العراقى رحمه الله، أو المنشأ إنّما هو حكم العقل بوجوب طاعة المولى الآمر قضاءً لحقّ المولويّة والعبوديّة كما ذهب إليه بعض المعاصرين «۱»؟ قال المحقّق العراقى رحمه الله بعد أن نفى الوجه الأوّل (لصحّة التقسيم وصحّة الإطلاق على الطلب غير الإلزامى) والوجه الثانى (بدعوى وضوح كثرة استعماله فى الاستحباب أيضاً مع نقله كلام صاحب المعالم رحمه الله وأنّه بعد أن اختار كون الأمر حقيقة فى خصوص الوجوب قال: «إنّه يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المرويّة عن الأئمّة عليهم السلام أنّ استعمال الأمر فى الندب كان شائعاً فى عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوى احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجّح الخارجى» مع أنّ كلامه رحمه الله هذا مرتبط بصيغة الأمر لا بمادّته فراجع): «وحينئذٍ فلابدّ وأن يكون الوجه فى ذلك هو قضيّة الإطلاق ومقدّمات الحكمة، ثمّ قرّبه بوجهين: الأوّل: أنّ الطلب الوجوبى لمّا كان أكمل بالنسبة إلى الطلب الاستحبابى لما فى الثانى من جهة نقص لا يقتضى المنع من الترك، فلا جرم عند الدوران يكون مقتضى الإطلاق هو الحمل على الطلب الوجوبى، إذ الطلب الاستحبابى باعتبار ما فيه من النقص يحتاج إلى نحو تحديد وتقييد، بخلاف الطلب الوجوبى، فإنّه لا تحديد فيه حتّى يحتاج إلى التقييد، وحينئذ فكان مقتضى الإطلاق بعد كون الآمر بصدد البيان هو كون طلبه طلباً وجوبياً لا استحبابياً. الثانى: أنّ الأمر بعد أن كان فيه اقتضاء لوجود متعلّقه فى مرحلة الخارج (ولو باعتبار منشئيته لحكم العقل بلزوم الإطاعة والامتثال) يكون اقتضائه- تارةً- بنحو يوجب مجرّد انوار الأصول، ج ۱، ص: ۲۱۶ خروج العمل عن اللااقتضائيّة، بحيث كان حكم العقل بالإيجاد من جهة الرغبة لما يترتّب عليه من الأجر والثواب فحسب، واخرى يكون اقتضاؤه لتحريك العبد بالإيجاد بنحو أتمّ بحيث يوجب سدّ باب عدمه حتّى من طرف العقوبة على المخالفة علاوة عمّا يترتّب على إيجاده من المثوبة الموعودة، وفى مثل ذلك نقول: بأنّ قضيّة إطلاق الأمر يقتضى كونه على النحو الثانى لعدم تقيّده بشىء (انتهى ملخّصاً) «۱». أقول: الأولى فى المقام أن يقال: إنّ منشأ الانصراف أنّ طبيعة الطلب ليس فيها عدم الطلب وإذن فى الترك، فإنّ الطلب بعث إلى الشىء، والبعث يقتضى الانبعاث فلا سبيل لعدم الانبعاث فى ماهيته، فالإلزام والوجوب لازم لطبيعة الطلب وماهيته، فما لم يصرّح المولى بالترخيص ولم يأذن بالترك ينصرف الطلب إلى الوجوب ويتبادر منه اللزوم، والشاهد على ذلك أنّه إذا لم يمتثل العبد أمر المولى اعتذاراً بأنّى كنت أحتمل الندب لم يقبل عذره ويقال له «إذا قيل لك افعل فأفعل». نعم، إذا قامت قرينة على الاستحباب والترخيص لم يكن مجازاً لأنّ الموضوع له عامّ يشمل الوجوب والاستحباب وإن كان إطلاقه منصرفاً إلى الوجوب. نعم أُورد على المحقّق العراقى رحمه الله فى تهذيب الاصول بأنّ «ما ذكره صاحب المعالم إنّما هو فى صيغة الأمر دون مادّته كما أنّ مورد التمسّك بالاطلاق هو صيغة الأمر دون مادّته» «۲». لكن الإنصاف عدم ورود اشكاله بالنسبة إلى التمسّك بالاطلاق (وإن كان وارداً بالنسبة إلى نقل كلام صاحب المعالم كما أشرنا إليه ضمن نقل كلام هذا العلم) وذلك لأنّه لا فرق فى هذه الجهة بين صيغة الأمر ومادّته، فكما تجرى مقدّمات الحكمة ويمكن التمسّك بالاطلاق فى صيغة الأمر، تجرى أيضاً فى مادّته من دون فرق بين ما يكون المولى فيه فى مقام الإنشاء كما فى قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ» وقوله عليه السلام: هذا ما أمر به عبداللَّه ... (فى كتاب على عليه السلام لمالك) وما يكون المولى فيه فى مقام الإخبار كقوله عليه السلام: «أمر رسول اللَّه بالزكاة فى تسعة أشياء» فإنّه يمكن أن يقال فيها أيضاً (كما يمكن أن يقال فى صيغة الأمر) أنّ المولى كان فى مقام البيان فأمر بشىء من دون تقييد وبيان زائد يستفاد منه الاستحباب، فيستفاد منه الوجوب انوار الأصول، ج ۱،

ص: ۲۱۷ من بـاب وجود نقيصـة في الطلب الاسـتحبابي يحتـاج رفعهـا إلى مؤونـة زائـدة من البيـان. إن قلت: يتمسّـك بالاطلاق غالباً لادخـال جميع الأـفراد وشـمول اللفـظ لهـا جميعـاً بينمـا التمسّك به هنا يكون لأجل تعيين أحـد الفردين. قلنا: المطلوب في التمسّـك بالاطلاق إنّما هو نفي القيـد لا تكثير الفرد وتجميع الأفراد، نعم نفي القيـد يلازم غالباً في الخارج شـمول الأفراد، كما أنّ التقييد يلازم غالباً إخراج الفرد وإلّا قـد يسـتلزم من نفي القيـد تعيين أحـد الفردين كما إذا كان لعنوان كلّي فردان: أحدهما مع القيد، والآخر بدون القيـد، فينفي باجراء أصالة الإطلاق القيد ويثبت تعيين الفرد المطلق كما فعله المحقّق الخراساني رحمه الله (وتبعه الآخرون) في دوران الأـمر بين الواجب التعييني والواجب التخييري، فـإذا شـككنا في أنّ التسبيحـات الأربعـة في الركعـتين الأـخيرتين مثلًا واجب تعييني أو يكون المكلّف مخيّراً بينها وبين قراءة الحمـد، نتمسّك بإطلاق أدلّـة التسبيحات ونقول: أمر الشارع بها وطلبها من المكلّف مطلقاً سواء قرأ سورة الحمـد أو لم يقرأهـا. ولكن التمسّـك بالاطلاق لا يخلو عن إشـكال، لأنّ الوجوب والاستحباب هما من مراتب الطلب ليس وأحـدهما مطلقـاً، والآـخر مقيّداً، كمـا لاـ يخفى على الخبير. فقـد تلخّص من جميع مـا ذكرنا: أوّلًا: أنّ مادّة الأمر مشترك معنوي بين الوجوب والنـدب في اللّغـة، والـدليل هو مـا مرّ من الاطّراد وعـدم صـحّة السـلب عن مورد الاسـتحباب. وثانياً: أنّها مع اشتراكها معنويّاً بحسب اللّغة تنصرف إلى الوجوب بمقتضى طبيعة الوجوب.

الأمر الثالث: في اتّحاد الطلب والإرادة

وهي مسألـة كلاميّـة قبـل أن تكون مسألـة اصوليّـة وقـد ذكرت ببعض المناسـبات في الاـصول، وعنوانها أنّه هل تكون الإرادة والطلب متّحـدين في المعنى، أي هل يكون مفهوم الإرادة متّحـداً مع مفهوم الطلب أو لا؟ ذهبت الأشاعرة وفئـة قليلـة من الإماميّة إلى اختلاف الإـرادة والطلب مفهومـاً ومصـداقاً، وهو المسـتفاد هو أيضاً من بعض كلمات المحقّق النائيني رحمه الله، ولكن المعتزلـة وأكثر الإماميّة على انوار الأـصول، ج۱، ص: ۲۱۸ اتّحادهمـا، وهم طائفتـان: طائفـة ذهبوا إلى اتّحادهمـا مفهومـاً ومصـداقاً، واخرى إلى اتّحادهما في خصوص المصـداق. ولا بـدّ أوّلًا من تبيين أساس النزاع والجـذور التاريخيـة للمسألـة لكي يتّضـح موضع النزاع ومحلّ الخلاف، ولكن المحقّق الخراساني رحمه الله حيث ورد في المسألـة من أواسـطها ولم يتعرّض لمنشأ الاختلاف وقع في بعض الإشـكالات كما سيأتي. فنقول: إن أصـل هـذه المسألـة متفرّع من مسألـة اخرى مطروحـة في علم الكلام، وهي البحث عن وجود الكلام النفسـي للباري تعالى المتفرع بدوره من البحث في كلام اللّه وأنّه هل هو قديم كسائر صفاته الذاتيّة أو حادث كسائر صفاته الفعليّة؟ توضيح ذلك: لا شكّ في أنّ اللّه تبـارك وتعـالى متكلّم كمـا تكلّم مع أنبيـائه وملاـئكته كمـا نطق به الأنبياء والكتاب الكريم في قوله تعالى مثلًا: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيماً» فمن صفاته جلّ وعزِ صفـة «المتكلّم»، فوقع البحث حينئذ في أنّ هذه الصفة قديمة أو حادثة (أي أنّها من صفاته الذاتيّة أو الفعليّـة كالخلق والرزق) وهـذه المسألـة من المسائل التي ازدحمت فيها الآراء وكثر فيها الخلاف واريقت بسـببها الـدماء في القرون الأوّلى للإسـلام، بل إنّه هو الوجه في تسـمية علم الكلام بإسم الكلام، فإنّ أكثر النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة كان في الكلام النفسي- الأمر الـذي صار من أسـباب التفرقـة الشديـدة بين فرق المسـلمين وآلـة بأيـدي طالبي الرئاسة والحكومة من بني العبّاس ومثاراً لايجاد التنازع والاختلاف من جانبهم تحكيماً لمباني حكومتهم وادامـة لرئاسـتهم وتحقيقاً لميولهم النفسانيّـة الخبيثـة، فذهب الأشاعرة إلى أنّ كلام اللّه قـديم، والمعتزلـة وجماعـة الإماميّة إلى حدوثه لأنّ صـفات الباري تعالى عندهم تقسّم إلى قسـمين: صـفات الذات وصـفات الفعـل، والقسم الأوّل قـديم بقـدم الـذات والقسم الثاني حادث بحـدوث أفعاله تعالى، فإنّ صـفات الفعل عبارة عمّا ينتزعه الـذهن بعد وقوع الفعل من ناحيته كصـفة الخالق والرازق من دون أن تقوم بـذاته تعالى، وحكى عن الحنابلة أنّهم قالوا بأنّ كلام اللّه صـفة حادثة قائمـة بالذات القديم، حتّى نقل في المحاضـرات عن كتاب المواقف عن بعضـهم القول بأنّ جلد كلام اللّه حادث قائم بالذات القديم فضـلًا عن النقوش والخطوط، ولكنّه كما ترى غير لائق بالبحث. وكيف كان: لا إشـكال في صـحّة قول المعتزلـة وجماعة الإماميّة، لأنّ من الواضـح أنّ كلام انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۱۹ الباري تعالى مع موسـى عليه السـلام مثلًا عبارة عن أمواج صوتيّة خلقها اللّه تعالى

فظهرت على طور سيناء عن جانب الشجرة وسمعها موسى باذنيه، أو عبارة عن النقوش المكتوبة فى كتابه الكريم بعد أن أوحى إليه صلى الله عليه و آله جبرئيل. فكلّ من تلك الأصوات وهذه النقوش مخلوق من مخلوقاته وفعل من أفعاله الحادثة. وأمّا الأشاعرة فوقعوا فى حيص وبيص فى تفسير قولهم وبيان مرادهم من كلام اللَّه، لأنّه لو كان المراد منه النقوش فلا ريب فى حدوثها، ولذلك ذهبوا إلى أنّ للكلام معنيين كلام لفظى وكلام نفسى، والكلام اللّفظى عبارة عمّا يجرى على اللسان أو القلم وهو حادث، والكلام النفسى عبارة عن المعنى الموجود فى فؤاد المتكلّم (إنّ الكلام لفى الفؤاد وإنّما- جعل اللسان على الفؤاد دليلًا) وبالنسبة إلى البارى تعالى عبارة عمّا هو موجود فى ذاته فيكون قديماً بتبع قدم ذاته، وحينئذ أورد عليهم من جانب الإماميّة والمعتزلة هذا السؤال: هل يكون الكلام النفسى بهذا المعنى غير علمه تعالى بالمفاهيم الكلّية وغير قدرته على إيجاد الأصوات (كما أنّ المراد بالسميع والبصير عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات) فإن كان هو عينهما فلم تأتوا بشىء جديد، وإن كان غيرهما فما هو؟ فوقعوا فى حرج ولم يأتوا بجواب واضح بل ادّعوا أنّ للَّه تعالى صفة اخرى غير القدرة والعلم تسمّى بالكلام النفسى. هذا كلّه فى الأخبار والجمل الخبريّة. وأمّا فى الإنشاءات الواردة فى القرآن الكريم كقوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا» فقال المعتزلة أيضاً أنّ هذه النقوش أو الأصوات حادثة وحقيقتها هى إرادته تعالى والإرادة من الصفات المعروفة، فلا يكون فى البين أيضاً صفة جديدة قائمة بالذات غير الصفات المعروفة. وأمّا الأشاعرة فادّعوا أنّ هنا صفة اخرى غير الإرادة تسمّى بالطلب، وهو من الصفات القديمة للبارى تعالى قائمة بذاته. فاجيب عنهم بأنّ الطلب هو نفس الإرادة ومتّحد معها، ومن هنا وقع النزاع بينهم فى اتّحاد الطلب والإرادة. فظهر أنّ النزاع فى ما نحن فيه نزاع ميتافيزيقى، له جذور فى المباحث الكلاميّة والمشاجرات الاعتقاديّة بين الأشاعرة والمعتزلة، فلا يمكن أن يقال: «إنّ النزاع لفظى وإنّ من انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۲۰ قال باختلافهما أراد من الإرادة الإرادة الحقيقيّة ومن الطلب الطلب الإنشائى ولا إشكال فى اختلافهما، ومن قال باتّحادهما إرادة من الإرادة الإرادة الحقيقيّة ومن الطلب أيضاً الطلب الحقيقى ولا- إشكال فى اتّحادهما» فإنّ هذا بعيد عمّا ذكروه ومخالف لما أودعوا فى كتبهم كما عرفت. هذا أوّلًا، وثانياً: ليس النزاع فى لفظ الطلب والإرادة والمعنى اللغوى لهما حتّى يقال: بأنّ ما نفهم من لفظ الطلب عرفاً ولغة غير ما نفهمه من لفظ الإرادة كذلك فيمكن حلّ المسألة بالرجوع إلى العرف واللّغة، بل النزاع فى الواقع فى مصطلح اخترعه الأشاعرة فى باب صفات البارى باسم الطلب وادّعوا أنّه غير الإرادة فى باب الإنشائيات والأوامر الإنشائيّة الموجودة فى القرآن، كما ادّعوا فى إخباره تعالى والجمل الخبريّة الموجوة فى الكتاب الكريم وجود صفة اخرى له تعالى باسم الكلام النفسى وادّعوا أنّه غير علمه وقدرته.

دلائل الأشاعرة:

اشارة

ثمّ إنّ الأشاعرة استدلّوا لمقالتهم فى باب الإنشائيات بامور:

الأوّل: الأوامر الامتحانيّة

حيث إنّها أوامر تصدر منه تعالى بداعى البعث والطلب فحسب ولا- يكون وراءها جدّ ولا إرادة وهى تدلّ على وجود الطلب دون الإرادة وانفكاكها عنه فى هذا الموارد، فهو يدلّ على تعدّدهما. والجواب: عنه أنّه مبنى على انحصار الإرادة فى الإرادة الحقيقيّة مع أنّها على قسمين: إرادة إنشائيّة، وإرادة جدّية حقيقيّة، كما أنّ الطلب أيضاً ينقسم إلى الإنشائى والحقيقى، والموجود فى الأوامر

الامتحانيّة إنّما هو الإرادة الإنشائيّة والطلب الإنشائى وهو لا ينافى اتّحادهما. ولتوضيح البحث ينبغى بيان حقيقة الامتحان: فنقول: فرق بين امتحان المخلوق للمخلوق وامتحان الخالق للمخلوق فإنّ حقيقة الأوّل إنّما هو كشف المجهول كما لا يخفى، وأمّا حقيقة الثانى إنّما هو إظهار الأعمال التى يستحقّ بها الثواب والعقاب (كما ورد فى نهج البلاغة انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۲۱ لأمير المؤمنين على عليه السلام: «... لكن لتظهر الأفعال التى يستحقّ بها الثواب والعقاب» «۱») وبالنتيجة إبراز الملكات النفسانيّة فى صور الأعمال لأن يستعدّ الإنسان بذلك للرشد والتكامل. وإن شئت قلت: إنّ حقيقة الأوامر الامتحانيّة مطلقاً سواء فى الخالق والمخلوق عبارة عن مجرّد إنشاءات ليست ورائها إرادة حقيقيّة، تصدر من المنشىء الآمر لاظهار الصفات النفسانيّة والسريرة الباطنية فى مقام العمل بداعى كشف المجهول فى امتحان المخلوق، وظهور الأفعال واستحقاق الثواب والعقاب فى امتحان الخالق، فتعلّق الإرادة الإنشائيّة والطلب الإنشائى هو العمل، وأمّا الإرادة الجدّية والطلب الحقيقى فلا يتعلّقان بنفس العمل، بل بكشف المجهول (فى المخلوق) واستحقاق الثواب والعقاب (فى الخالق). ومن هنا يعلم أنّ الموجود فى الأوامر الامتحانيّة إنّما هو الأمر الإنشائى المتّحد مع الإرادة الإنشائيّة لا الأمر الجدّى ولا الطلب الواقعى ..

الثانى: تكليف العصاة

وبيانه أنّه لا شكّ فى أنّ التكاليف الإلهيّة تشمل المطيع والعاصى كما تشمل المؤمن والكافر، كما لا شكّ فى أنّ حقيقة التكليف هى طلب الفعل أو طلب الترك، فهو تبارك وتعالى طلب من العصاة أيضاً إتيان المكلّف به مع أنّه لو كان الطلب هو عين الإرادة لم يمكن عصيان العصاة لأنّ لازمه تخلّف إرادته تعالى عن مراده وهو محال كما قال فى كتابه الكريم: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» «۲» فلابدّ من التفكيك بين الإرادة والطلب، وهو المطلوب. والجواب عنه: أنّ للّه‌تعالى إرادتين: إرادة تكوينيّة وإرادة تشريعيّة، وقد وقع الخلط بينهما هنا، فإنّ عدم إمكان تخلّف الإرادة عن المراد إنّما هو فى الاولى لا الثانيّة، فإنّ الثانيّة أى الإرادة الإنشائيّة فى البارى تعالى متعلّقها هو إتيان العبد العمل باختياره وبإرادته، فإنّ المفروض أنّ العبد أيضاً مختار ومريد، تارةً يريد الفعل واخرى يريد الترك. وبالجملة الموجود فى تكاليف العصاة إنّما هو الإرادة التشريعيّة والطلب التشريعى لا انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۲۲ الإرادة التكوينيّة والطلب التكوينى، وبعبارة اخرى: المتعلّق لامتثال العبد وإتيان العمل هو إرادته التشريعيّة وطلبه التشريعى وأمّا إرادته التكوينيّة وطلبه التكوينى فإنّما تعلّق باختيار العبد وكونه مختاراً، فوقع الخلط فى الواقع فى كلام الأشاعرة بين الإرادة التكوينيّة والإرادة التشريعيّة، والاختلاف إنّما هو بين الإرادة التكوينيّة والطلب التشريعى وهو لا يلازم اختلاف الإرادة والطلب التشريعيين أو التكوينيين.

الثالث: تكليف المطيعين

اشارة

وبيانه على مبناهم فى مسألة الجبر؛ إنّ فيها أيضاً يوجد الطلب دون الإرادة لأنّ الإرادة تتعلّق بالمقدور، والمقدور للإنسان عبارة عن ما ليس فيه مجبوراً، وحيث إنّه مجبور فى تكاليفه فليست مقدورة له فلا تتعلّق بها الإرادة، وحينئذٍ تنفكّ عن الطلب. والجواب عنه: أنّه لو كان المراد إرادة الإنسان وطلبه فكما لا إرادة له فى غير المقدور له بناءً على كونه مجبوراً لا طلب له أيضاً، وبعبارة اخرى: الطلب والإرادة إمّا يتعلّقان معاً بغير المقدور أو لا يتعلّقان معاً، ولا معنى لتعلّق أحدهما دون الآخر. ولو كان المراد إرادة اللّه تعالى فإنّه كما طلب تشريعاً أراد أيضاً تشريعاً، ولا يمكن التفكيك بينهما كما مرّ بيانه آنفاً فى الجواب عن الدليل الثانى، وبالجملة قد وقع الخلط فى

هـذا الـدليل أيضاً بين الإرادة التكوينيّـة والإرادة التشـريعيّة وبين إرادة الخالق وإرادة المخلوق. هذا- مضافاً إلى فساد المبنى وهو كون الإنسان مجبوراً كما سيأتى إن شاء اللّه تعالى ومضافاً الى أنّه لا يناسب مبناهم من إنكار الحسن والقبح بالنسبة إلى أفعال البارى تعالى. وأنّ تكليفه تعـالى العبـاد بمـا لاـ يكون مقـدوراً لهم غير قبيـح. الرابع: أنّ للمحقّق النـائينى رحمه الله هنا كلاماً يكون بمنزلـة دليل رابع لاختلاـف الإـرادة مع الطلب وإليـك نصّ كلاـمه: «إنّ الكلاـم فى اتّحاد الطلب والإرادة يقع فى موضـعين: الأوّل: فى اتّحاد مفهومهما وعـدمه. والثـانى: فى أنّ الموجود فى النفس المترتّب عليه حركـة العضـلات هـل هو امور ثلاثـة: التصوّر والتصـديق بالفائـدة والشوق المؤكّد المعبّر عنه غالباً بالإرادة كما هو المعروف، أو هناك أمر آخر متوسّط بين الإرادة والحركة، ونسبته إلى النفس نسبة الفعل إلى فـاعله لا نسـبة انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۲۳ الكيـف إلى موضوعه (كمـا ذهب إليه جماعـة من محقّقى المتـأخّرين). أمّـا الكلاـم فى الموضع الأوّل: فحاصـله أنّ المدّعى للوحدة وجداناً إن أراد أنّ المفهوم من أحدهما هو عين المفهوم من الآخر بأن يكون لفظا الطلب والإـرادة مترادفين فالإنصـاف أنّ الوجـدان على خلاف ما ادّعوه، فإنّ الإرادة باتّفاق الجميع عبارة عن الكيف النفسانى القائم بالنفس، وأمّا الطلب فهو عبارة عن التصدّى لتحصـيل الشـىء فى الخارج فلا يقال: طالب الضالّة، إلّالمن تصدّى لتحصـيلها فى الخارج دون من يشـتاق إلى تحصـيلها فقـط وإن لم يتصـدّ لتحصـيلها فى الخارج، وإطلاقه على الفعل النفسانى بناءً على ثبوت مرتبـة اخرى غير الإرادة فإنّمـا هو من بـاب أخـذ الغايـات وترك المبادىء كما فى إطلاق الأكل على مجرّد البلع دون مضغ، وإن أراد أنّهما مفهومان متغايران غايـة الأمر أنّهما يصدقان على أمر واحد باعتبارين فهو وإن كان وجيهاً بالنسـبة إلى الدعوى الاولى إلّاأنّه أيضاً فاسد فى حدّ ذاته، فإنّ الإـرادة كمـا عرفت من مقولـة الكيف والطلب من مقولـة الفعـل، ويسـتحيل صـدق المقولتين على أمر واحـد باعتبـارين لتباينهما. وأمّا الموضع الثانى: فالحقّ فيه أيضاً أنّ هناك مرتبة اخرى بعد الإرادة تسـمّى بالطلب وهو نفس الاختيار وتأثير النفس فى حركة العضلات وفاقاً لجماعـة من محقّقى المتأخّرين، ومنهم المحقّق صاحب الحاشـية رحمه الله، والبرهان عليه أنّ الصـفات القائمة بالنفس من الإرادة والتصوّر والتصديق كلّها غير اختياريّة فإن كانت حركة العضـلات مترتّبة عليها من غير تأثير النفس فيها وبلا اختيارها فيلزم أن لا تكون العضلات منقادة للنفس فى حركاتها وهو باطل وجداناً، وللزم أن تصدق شبهة أمام المشكّكين فى عدم جواز العقاب بأنّ الفعل معلول للإرادة، والإرادة غير اختياريّة وأن لا يمكن الجواب عنها ولو تظاهر الثقلان كما ادّعاه، وأمّا الجواب عنها بأنّ استحقاق العقاب مترتّب على الفعل الاختيارى أى الفعل الصادر عن الإرادة وإن كانت الإرادة غير اختياريّـة فهو لا يسـمن ولا يغنى من جوع بداهة أنّ المعلول لأـمر غير اختيارى غير اختيارى. والحاصل: أنّ علّيـة الإرادة للفعل هادم لأساس الاختيار ومؤسّـس لمـذهب الجبر بخلاف ما إذا أنكرنا علّيـة الصـفات النفسانيّـة من الإـرادة وغيرهـا للفعـل، وقلنـا: بأنّ النفس مؤثّرة بنفسـها فى حركات العضـلات من غير محرّك خارجى، وتأثيرها المسـمّى بالطلب إنّما هو من انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۲۴ قبل ذاتها فلا يلزم محذور أصـلًا ويثبت الأمر بين الأمرين. إن قلت: إنّ الأـمر الرابع الـذى بنيت عليه ثبوت الأـمر بين الأـمرين هـل هو ممكن أو واجب؟ لاـ سبيـل إلى الثـانى وعلى الأـوّل فهل علّته التامّة اختياريّـة أو غير اختياريّة وعلى الأوّل يلزم التسـلسل، وعلى الثانى يتمّ مذهب الجبر. قلنا: لا إشـكال فى كونه حادثاً وممكناً إلّاأنّه نفس الاختيار الذى هو فعل النفس وهى بنفسها، تؤثّر فى وجوده فلا يحتاج إلى علّة موجبة لا ينفكّ عنها أثرها، إذ العلّية بنحو الإيجاب إنّما هى فى غير الأفعال الاختياريّـة، نعم لا بـدّ فى وجوده من فاعل، وهو النفس، ومرجّـح وهى الصـفات النفسانيّة، والاحتياج إلى المرجّح إنّما هو من جهة خروج الفعل عن العبثية، وإلّا فيمكن للإنسان إيجاد ما هو منافر لطبعه فضـلًا عن إيجاد ما لا يشـتاقه لعدم فائدة فيه، ثمّ إنّ المرجّح المخرج للفعل عن العبثية هى الفائدة الموجودة فى نوعه دون شخصه بداهة أنّ الهارب والجائع يختار أحد الطريقين وأحد القرصين مع عدم وجود مرجّح فى واحد بالخصوص» «۱» (انتهى ملخّص كلامه).

وهناك عدّة ملاحظات فى كلامه:

الاولى: أنّه قـد ظهر بملاحظة تاريخ المسألة أنّها ليست مسألة لفظيّة لغويّة حتّى نتكلّم عن معنى الإرادة والطلب فى اللّغة، فلا يمكن أن

يكون النزاع فى اتّحادهما مفهوماً ولغويّاً بل أنّه بحث كلامى وقع فى اتّحادهما أو اختلافهما خارجاً بحسب ما اختاروه فى بحث صفات البارى. الثانيّة: أنّ الإرادة فى تعريفهم ليست هى الشوق المؤكّد النفسانى كما قال، كما أنّ دعوى كونه معروفاً ليست بثابتة، وإنّما الإرادة فى تعريفاتهم عبارة عن الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات، فهى فى الواقع عبارة عن تلك المرحلة الرابعة المحرّكة للعضلات، وهى نفس الطلب أو الاختيار أو تأثير النفس على ما جاء فى كلامه، فكلّ من الطلب والإرادة يطلق على تلك المرتبة، فاللازم هو اتّحاد الإرادة والطلب فتأمّل. الثالثة: أنّ ما ذكره من المراحل الأربعة فى إرادة الإنسان خارج عن محلّ النزاع بأسره، انوار الأصول، ج ۱، ص: ۲۲۵ لأنّ النزاع فى إرادة اللَّه تعالى وطلبه لا- إرادة الإنسان وطلبه، وفى البارى تعالى لا تتصوّر هذه المراحل، بل طلبه عين إرادته، وإرادته عين علمه على ما هو المعروف. الرابعة: مع غضّ النظر عمّا ذكر، فلا ريب فى أنّ الكلام فى الطلب التسبيبى لا- المباشرى، فإنّ النزاع إنّما هو فى الأوامر، وهى ما تتعلّق بفعل العباد، فتكون عبارة عن طلب الفعل بواسطة العبد، ولو سلّمنا لزوم الجبر من عدم الالتزام بالمراحل الأربعة المزبورة فهو إنّما فى الطلب النفسانى المباشرى لا- التسبيبى والإنشاء الخارجى، لأنّ انتفاء المرحلة الرابعة فى طلب الآمر لا يلازم الجبر فى أفعال العبد المأمور. الخامسة: أنّ التصوّر والتصديق والشوق كثيراً ما تكون اختياريّة فلا- يمكن أن يقال أنّها دائماً غير اختياريّة. وأمّا ما ورد فى كلامه ممّا يتعلّق بمسألة الجبر والاختيار من الإشكال والجواب فسنتكلّم عنها إن شاء اللَّه عن قريب عاجل، كما سنتكلّم أنّ الإرادة عين الاختيار فهى فعل إرادى بذاتها لا بإرادة اخرى، وعلى كلّ حال فهذا مرتبط بحلّ مشكلة الجبر لا مسألة اتّحاد الطلب والإرادة. ثمّ إنّه ظهر ممّا ذكرنا ما فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية حيث قال: الحقّ (كما عليه أهله وفاقاً للمعتزلة وخلافاً للأشاعرة) هو اتّحاد الطلب والإرادة بمعنى أنّ لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد، وما بإزاء أحدهما فى الخارج يكون بإزاء الآخر، والطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الإرادة الإنشائيّة فهما متّحدان مفهماً وإنشاءً وخارجاً، وفى مراجعة الوجدان عند طلب شىء والأمر به حقيقة كفاية فلا يحتاج إلى مزيد بيان وإقامة برهان، ولو أبيت إلّاعن كونه موضوعاً للطلب مطلقاً سواء كان حقيقيّاً أو إنشائيّاً فلا أقلّ من كونه منصرفاً إلى الإنشائى منه عند إطلاقه لكثرة الاستعمال فى الطلب الإنشائى، كما أنّ الأمر فى لفظ الإرادة على عكس ذلك، فإنّ المنصرف عنها عند إطلاقها هو الإرادة الحقيقيّة واختلافهما فى المعنى المنصرف إليه اللفظ ألجأ بعض أصحابنا إلى الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعرة من المغايرة بين الطلب والإرادة. ثمّ قال فى ذيل كلامه: أنّه يمكن ممّا حقّقناه أن يقع الصلح بين الطرفين ولم يكن نزاع فى البين بأن يكون المراد بحديث الاتّحاد ما عرفت من العينية مفهوماً ووجوداً، حقيقيّاً وإنشائيّاً، انوار الأصول، ج ۱، ص: ۲۲۶ ويكون المراد بالمغايرة هو اثنينية الطلب الإنشائى والإرادة الحقيقيّة فيرجع النزاع لفظيّاً (انتهى ملخّص كلامه). وقد ظهر ممّا ذكرنا ما يرد عليه: أوّلًا: من أنّ النزاع ليس لفظيّاً لغويّاً بل هو نزاع متأصل موجود فى علم الكلام من قديم الأيّام، كما مرّ بيانه. وثانياً: ما ادّعاه من انصراف الطلب إلى الطلب الإنشائى عند إطلاقه دعوى بلا شاهد ودليل، كما أنّ دعوى كثرة استعماله فى الإنشائى ليست بثابتة، والشاهد على ذلك موارد استعماله فى الكتاب الكريم حيث إنّه استعمل فيه فى أربعة موارد واريد منه فى جميعها الطلب الحقيقى، كما أنّ التعبيرات الرائجة بيننا كطالب العلم وطلبة وطالب المال وطالب الضالّة يراد من جميعها الطلب الحقيقى، نعم الطلب من الغير ظاهر فى الإنشائى كما لا يخفى. ثمّ إنّ هنا كلاماً للمحقّق العراقى رحمه الله فى توجيه مذهب القائلين بالتعدّد، وحاصله: أنّ هنا معنى آخر للطلب غير العلم والإرادة والحبّ والبغض، وهو البناء والقصد المعبّر عنه بعقد القلب فى باب الاعتقادات حيث إنّه من جملة أفعال النفس، ولذا قد يؤمر به كالبناء فى باب الاستصحاب وفى الشكوك المعتبرة فى الصّلاة، وقد ينهى عنه كما فى التشريع المحرّم، ويكون كالإرادة فى كونه ذا إضافة وإن خالفها فى أنّها من مقولة الكيف وهذا من مقولة الفعل للنفس، فيمكن توجيه كلمات القائلين بالتعدّد بحمل الطلب فى كلماتهم على مثل هذا البناء والقصد، والإرادة على تلك الكيفية النفسانيّة «۱». ولكن يرد عليه أيضاً أنّه إن كان المراد من البناء النفسانى هو الاعتقاد الجازم بشىء فهذا ليس من الطلب فى شىء، وإن كان المراد ما هو المحرّك للعضلات نحو العمل فليس إلّاالإرادة، وإن كان المراد البناء الذى يوجد مثله فى باب التشريع وشبهه كما يظهر من كلماته فهذا وإن كان من أفعال النفس وكان مبايناً للإرادة ولكنّه ليس من الطلب فى شىء أيضاً، وتسميته طلباً لا

يغيّر الواقع الـذى هو عليه. هذا تمام الكلام فى أدلّة القائلين بالتعدّد. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۲۲۷ وأمّا القائلون باتّحادهما فاستدلّوا لها بوجوه: أحسنها التمسّك بالوجدان حيث إنّا إذا راجعنا إلى أنفسها لا نجد أمرين: أحدهما: الطلب، والثانى: الإرادة، بل الإرادة من الغير إنّما هى البعث نحو العمل وتسمّى طلباً أيضاً، هذا فى الإنشائيات، وكذلك فى الإخباريات فلا نجد فى أنفسنا شيئين: أحدهما: العلم، والثانى: الكلام النفسى، بل الموجود فى النفس شىء واحد، تارةً يسمّى بالعلم (وهو التصوّر والتصديق) واخرى يسمّى بالكلام النفسى. هذا بالنسبة إلى أنفسنا، وكذلك بالنسبة إلى البارى تعالى، فإنّا بوجداننا لا نتصوّر ما وراء علمه وقدرته شيئاً يسمّى بالكلام النفسى حتّى نصدّقه، والتصديق فرع التصوّر وكذلك لا نتصوّر وراء الإرادة (وإرادته عين علمه) شيئاً باسم الطلب النفسانى، وإذا لم يمكن تصوّره لم يمكن تصديقه، وهذا أمر ظاهر لا ـ سترة عليه. بقى هنا أمران: الأمر الأوّل: ذهب بعض الأعلام تبعاً لُاستاذه المحقّق النائينى رحمه الله إلى اختلاف الإرادة والطلب ببيان آخر يقرب ممّا مرّ، وهو أنّ الإرادة بواقعها الموضوعى من الصفات النفسانيّة، ومن مقولة الكيف القائم بالنفس، وأمّا الطلب فهو من الأفعال الاختياريّة الصادرة عن الإنسان بالإرادة والاختيار حيث إنّه عبارة عن التصدّى نحو تحصيل شىء فى الخارج، ومن هنا لا يقال: طالب الضالّة أو طالب العلم إلّالمن تصدّى خارجاً لتحصيلهما. وبكلمة اخرى: أنّ الطلب عنوان للفعل سواء أكان الفعل نفسانياً أم خارجياً، فلا يصدق على مجرّد الشوق والإرادة النفسانيّة. ويظهر ذلك بوضوح من مثل قولنا: «طلبت زيداً فما وجدته» أو «طلبت من فلان كتاباً مثلًا فلم يعطنى» وهكذا، ضرورة أنّ الطلب فى أمثال ذلك عنوان للفعل الخارجى وليس إخباراً عن الإرادة والشوق النفسانى فحسب من دون الفرق بين أن يكون متعلّقاً بفعل نفس انوار الأصول، ج ۱، ص: ۲۲۸ الإنسان وأن يكون متعلّقاً بفعل غيره، فتحصّل أنّ الطلب مباين للإرادة مفهوماً ومصداقاً «۱». (انتهى ملخّصاً). أقول: يرد عليه أيضاً: أوّلًا: ما مرّ كراراً من أنّ النزاع ليس لغويّاً بل النزاع فى ما اصطلح عليه الأشاعرة بالنسبة إلى البارى تعالى وإلتزموا بوجود صفتين له تعالى، أحدهما يسمّى بالطلب والآخر يسمّى بالإرادة، ونتيجته أنّ الطلب غير الإرادة، لا أن يكون النزاع فى أنّ مفهوم الطلب فى اللّغة هل هو عين مفهوم الإرادة أو لا؟ ثانياً: لو سلّمنا كون النزاع لغويّاً فالصحيح أنّ للطلب فى اللّغة قسماً واحداً يتعلّق بالفعل الخارجى فحسب ولا ـ يكون له قسم آخر يسمّى بالطلب النفسانى فقوله «إنّ الطلب عنوان للفعل سواء أكان الفعل نفسانياً أم خارجياً» لا محصّل له، كما أنّ ما ذكره من الأمثلة تشهد لذلك، فإنّ الطلب فى جميعها متعلّق بأفعال خارجيّة كما لا يخفى. فتحصّل ممّا ذكرنا أنّه لو كان النزاع نزاعاً لغويّاً فالحقّ مع القائلين بالتعدّد لأنّ الطلب فعل خارجى والإرادة أمر نفسانى، وأمّا إذا كان النزاع نزاعاً اصطلاحياً فلا شكّ فى اتّحادهما بل لم يقل بالاختلاف أحد من الإماميّة، وأمّا ما مرّ من المحقّق النائينى رحمه الله وتلميذه فى المحاضرات فهو مبنى على جعلهما النزاع لفظيّاً لغويّاً كما مرّ. الأمر الثانى: فيما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله تحت عنوان «وهم ودفع» من أنّه ليس غرض الأصحاب والمعتزلة من قولهم: «أنّه ليس فى النفس غير العلم فى الجمل الخبريّة، وغير الإرادة والتمنّى والترجّى والاستفهام فى الجمل الإنشائيّة صفة اخرى قائمة بالنفس كانت كلاماً نفسياً ومدلولًا للكلام اللّفظى» إنّ تلك الصفات القائمة بالنفس هى المدلولات للكلام اللّفظى فيكون مدلول جملة «زيد قائم» «أعلم بقيام زيد» كما توهّمه القوشجى فى شرح التجريد، بل المدلول للكلام اللّفظى هو غير تلك الصفات، فمدلول الجمل الخبريّة هو النسب الخبريّة المتحقّقة فى الخارج، وأمّا مدلول الجمل الإنشائيّة فهو ما ينشأ بالصيغ المخصوصة فى انوار الأصول، ج ۱، ص: ۲۲۹ عالم نفس الأمر من قصد ثبوت معانيها وتحقّقها، نعم لا مضايقة عن كونها مدلولات له بالالتزام، فالجمل الإنشائيّة تدلّ بالالتزام على ثبوت تلك الصفات فى النفس، (انتهى ملخّصاً). أقول: إنّ ما ذكره من التوجيه لكلام الأصحاب خروج عن ظاهر كلماتهم، فإذا رجعنا إلى الجذور التاريخيّة للمسألة فسوف نجد أنّ مراد الأشاعرة من قدم كلام اللّه ووجود صفة اخرى غير الصفات المشهورة فى ذات اللّه- أنّ مدلول هذه الألفاظ كان موجوداً فى ذاته منذ القديم مع عدم كونه عين علمه وقدرته، ومراد الأصحاب من الانكار عليهم أنّه ليس فى البين صفة اخرى غير العلم والقدرة، فليس النزاع فى ما وضع له لفظ الطلب والإرادة حتّى يكون مراد الأشاعرة أنّ ما وضع له لفظ الطلب ليس هو العلم والقدرة بل هو صفة اخرى، ويكون مفهوم قول من ينكره أنّ ما وضع له لفظ الطلب هو نفس العلم، إمّا بالمطابقة كما نسب إلى القوشجى، أو بالالتزام كما إلتزمه المحقّق الخراسانى رحمه الله

فی ذیل کلامه، بل النزاع فی أنّه إذا کان کلامه تعالی قدیماً فما المقصود بالقدیم؟ هل هو نفس العلم أو القدرة أو صفة اخری؟ فیدّعی الأشاعرة أنّه صفة اخری غیرهما، ویقول الإمامیّة والمعتزلة: أنّه نفس العلم أو القدرة، وحینئذٍ لا یبقی مجال لما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله فی قوله: «وهم ودفع». هذا تمام الکلام فی الطلب والإرادة.

الرابع: فی الجبر والاختیار

اشارة

وحیث انتهی کلام بعضهم فی مسألة اتّحاد الطلب والإرادة إلی مسألة الجبر والاختیار حتّی أنّ بعضهم صرّح بأنّ لازم القول باتّحادهما هو القول بالجبر، وأنّه لا مناصّ عن القول بتعدّدهما علی مذهب الاختیار فلابدّ لنا أن نتعرّض لهذه المسألة تتمیماً لما اخترناه من مسألة الاتّحاد، مضافاً إلی ما فی نفس المسألة من الأهمیّة الکبیرة فی جمیع الأبواب من العقائد والاصول والفروع والأخلاق والتفسیر والحدیث، فنقول (ومن اللّه نستمدّ التوفیق والهدایة): ذهب جماعة إلی أنّ العبد مجبور فی أعماله، وهم علی طائفتین، طائفة من الالهیین، وطائفة اخری من المادّیین. والالهییون ذهبوا إلی أنّ أفعال العباد تتحقّق بإرادة اللّه، أی عند إرادة العبد لفعل معین تؤثّر إرادة اللّه فی تحقّقه ولا أثر لإرادة العبد نفسه، بل إنّما هو مکتسب فی البین، أی الفاعل إنّما انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۳۰ هو اللّه تعالی فقط وأمّا العبد فهو یوجد الفعل عند إرادته. وکلامهم هذا لا یختصّ بالأفعال الاختیاریّة للإنسان بل یأتی فی جمیع العلل والمعلولات، فکلّ علّة تؤثّر فی معلولها بإرادة اللّه تعالی، فالنار مثلًا لا تحرق بل إرادته محرقة مقارنة لإلقاء شیء فی النار. وبعبارة اخری: عادة اللّه جرت علی إیجاد کلّ معلول عند وجود علّته، وبعبارة ثالثة: صدور الفعل من اللّه یقترن دائماً بإرادة الإنسان، فالإحراق هو فعل اللّه مباشرةً ولکنّه یقترن بنحو الصدفة الدائمیة بالنار. والمادّیون یقولون: أنّ فعل الإنسان معلول کسائر المعلولات فی عالم الطبیعة یتحقّق فی الخارج جبراً وقهراً من دون أن یکون اختیاریّاً، والاختیار مجرّد توهّم وخیال یرجع فی الواقع إلی عدم تشخیص العلل الخفیّة المؤثّرة فی وجود الفعل کالمحیط والوراثة والغریزة. وهذه مسألة لها جذور تاریخیة قدیمة بل هی من أقدم المسائل التاریخیة، تمتد إلی حیث بدایة الإنسان، فإنّ الإنسان من بدو وجوده کان یری نفسه متردّداً بین الأمرین، فمن جانب کان یری عدّة من العوامل الخارجیّة تؤثّر فی أفعاله وإرادته، ومن جانب اخری یری فرقاً بینه وبین الحجر الذی یسقط من الفوق علی الأرض، فقال قوم بالاختیار، وقال قوم بالجبر. استدلّ الطائفة الاولی من الجبریین علی مذهبهم بوجوه: الوجه الأوّل: أنّه لا شکّ فی أنّ اللّه تعالی مرید، وإرادته نافذة فی کلّ الأشیاء، ولا حدّ لارادته، ولا یوجد شیء فی عالم الوجود من دون إرادته، ومن جملة الأشیاء جمیع أفعال العباد، فهی أیضاً تحت نفوذ إرادته، وإلّا یلزم تخلّف إرادته عن مراده أو خروج أفعال العباد عن سلطانه، فإذا تعلّقت إرادته بعصیان العبد أو اطاعته لا یمکن للعبد التخلّف عنه فإنّه إذا أراد اللّه شیئاً فإنّما یقول له کن فیکون، ولا یقال أنّ هذه إرادة تشریعیّة له، بل إرادته التکوینیّة نافذة فی کلّ شیء ومحیطة علی کلّ شیء ولا یوجد شیء فی هذا العالم إلّابهذه الإرادة. هذا ملخّص کلامهم فی الدلیل الأوّل الذی یمکن تمسیته بإسم توحید الإرادة وشمولها. والجواب عنه: أنّا ننکر نفوذ إرادته تعالی فی جمیع الأشیاء، بل نقول أنّ من الأشیاء التی انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۳۱ تعلّقت مشیئته وإرادته بها هو کون العبد مختاراً فی أفعاله، فهو أراد واختار أن یکون العبد مریداً ومختاراً، وحینئذٍ لازم عدم کون الإنسان مختاراً تخلّف إرادته عن مراده وعدم نفوذ إرادته ومشیّته فی جمیع الأشیاء، وهو خلف. وبعبارة اخری: المؤثّر فی تحقّق الأفعال فی الخارج ارادتان: إرادة العبد وإرادة اللّه، ولکن إرادة العبد فی طول إرادة اللّه، فلا تنافی إطلاق سلطنته ونفوذ مشیّته فی جمیع الأشیاء، فاللّه یرید کون العبد مختاراً فی أفعاله، والعبد یرید الفعل باختیاره وإرادته. الوجه الثانی: ما یشبه الدلیل الأوّل، ولکنّه من طریق آخر وهو وصف الخالقیة، ببیان إنّ اللّه تعالی خالق لکلّ شیء، ولا شریک له فی خالقیته لجمیع الأشیاء التی فاللّه أفعال العباد هو الخالق لأفعال الإنسان لا أنّ الإنسان هو خالق لها (وهذا دلیل عموم الخلقة وتوحیدها). والجواب عنه:

يشبه الجواب عن الوجه السابق، وهو أنّ خلق العبد أفعاله أيضاً يكون ناشئاً من إرادته وخالقيته، فإنّه تعالى خلق للعبد إرادة خالقة وجعله قادراً على الخلق والإيجاد فى أفعاله، فخلق العبد فى طول خلق اللَّه، وقدرته على الخلق فى طول قدرته، فاللَّه تبارك وتعالى خالق بالذات ومستقلًا، والعبد خالق بالغير وفى طول خلقه، وخلقه مستند إلى خلقه، وهذا لا يعدّ شركاً بل هو عين التوحيد. الوجه الثالث: دليل العلم، وبيانه أنّ اللَّه تعالى كان عالماً بأفعال العباد خيرها وشرّها وطاعتها ومعصيتها بتمام خصوصّياتها من الأزل ولا بدّ من وقوعها مطابقة لعلمه (سواء كان علمه علّة لها أو كاشفاً عنها) وإلّا يلزم أن يصير علمه جهلًا، فنحن مجبورون فى أفعالنا حتّى لا يلزم هذا المحذور الفاسد (وهذا ممّا ظهر فى لسان بعض الأشعار كقول الشاعر الفارسى: «گر مى نخورم علم خدا جهل شود» أى لو لم أشرب الخمر لكان علمه تعالى جهلًا لأنّه كان يعلم من الأزل أنّى أشرب الخمر! والجواب عنه أيضاً واضح، لأنّه تعالى كان يعلم من الأزل أنّ العبد يصدر منه الفعل باختياره وإرادته (أى إرادة العبد) فلو صدر منه الفعل جبراً لزم صيرورة علمه تعالى جهلًا، لأنّه كان يعلم بصدوره عن اختياره، ولذا قال الشاعر الفارسى العالم الخبير فى الجواب عن الشعر السابق «علم ازلى علت عصيان گشتن- نزد عقلا- ز غايت جهل بود»)، وهذا نظير نسخة المريض التى يكتبها الطبيب لرفع مرضه مع أمره باجتنابه عن بعض المأكول أو انوار الأصول، ج ۱، ص: ۲۳۲ المشروب، فلو فرضنا أنّ الطبيب علم من بعض القرائن عدم امتثاله وارتكابه لما نهى عنه وبالنتيجة دوام مرضه وموته، فهل يمكن حينئذٍ أن يستند موت المريض إلى علم الطبيب؟ وهكذا إذا علم الاستاذ الممتحن عدم نجاح تلميذه فى الامتحان من بعض القرائن من قبل، فهل يصحّ أن يستند عدم نجاحه إلى علم الاستاذ؟ أو فرضنا اختراع آلة ينعكس فيها جميع أفعال العباد والحوادث الآتية فهل يجوز استناد جميع تلك الحوادث إلى تلك الآلة؟ كلّا، فإنّ علم البارى تعالى بأفعال عباده من هذا الباب. والإنصاف أنّ هذا الدليل أشبه شىء بالمغالطة، وسيأتى أنّ الميل إلى مذهب الجبر ليس له دليل فلسفى برهانى، بل له جذور أخلاقيّة أو اجتماعيّة أو نفسانيّة، وأنّ الإنسان يميل إليه ويلتزم به لأن يكون مستريحاً فى المعاصى فى مقابل وجدانه القاضى بعصيانه والحاكم باستحقاقه للمذمّة والعقاب، وقد قال اللَّه تعالى فى حقّ منكرى القيامة: «بَلْ يُرِيدُ الْإِنسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ» «۱» وهكذا حال منكرى الاختيار المتمسّكين بمذهب الجبر. هذا كلّه ما استدلّ به الجبريون المعتقدون باللَّه. وهناك وجوه اخرى للقول بالجبر يشترك فيها كلتا الطائفتين الالهيّون والمادّيون:

الوجه الأوّل: برهان التكرار

وهو أنّه لو كنّا مختارين فى أعمالنا لوجب القدرة على تكرار الأعمال بعينها، فإذا ألقينا حجراً فى موضع خاصّ وكان هو معلولًا لاختيارنا وإرادتنا فلنكن قادرين على إلقائه فى نفس ذلك الموضع فى المرّة الثانيّة مع أنّه نتخلّف عنه غالباً، بل قد يقع على نفس الموضع السابق صدفة. وأجاب عنه المحقّق الطوسى رحمه الله: بوجهين ولنا جواب ثالث لعلّه أدقّ منهما: الأوّل: فهو النقض بأنّه قد يصدر عنّا أعمال تكراريّة متشابهة كحركة اليد والأصابع. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۲۳۳ الثانى: (هو جواب حلّى منه رحمه الله) فهو إنّا غير عالمين بتفاصيل العمل وإلّا لو علمنا به تفصيلًا لكنّا قادرين على تكراره بعينه، فمثلًا لو علمنا بمقدار الماء فى الاغتراف الأوّل لأستطعنا أن نغترف منه بنفس ذلك المقدار فى المرّة اللّاحقة. وأمّا الجواب الثالث فهو أن نقول: إنّ الاختيارى من العمل فى المثال المزبور إنّما هو أصل إلقاء الحجر فحسب، وهو ممّا يمكن تكراره بعينه بلا إشكال، وأمّا خصوصّياته وجزئياته فلا بأس بكونها خارجة عن الاختيار. وبعبارة اخرى: ههنا عدّة من العوامل الجبريّة تكون دخيلة فى عمل الإلقاء كبعض ارتعاشات اليد ومقدار القوّة الموجودة فى اليد فى كلّ مرّة ولكنّها لا تنافى اختياريّة أصل العمل كما لا يخفى.

الوجه الثانى: برهان العلم بالتفاصيل

وبيانه أنّ اختياريّة العمل تستلزم العلم بتفاصيله وهو مفقود بالوجدان كما فى حركة الساهى أو النائم وانقلابه من جنب إلى جنب وفى

الأعمال الاعتياديّة، فلا يعلم الإنسان بكميّة عمله وكيفيته (فى المثال الأوّل) كما لا يعلم بعدد خطواته وكيفيتها (فى المثال الثانى وفى الأعمال الاعتياديّة) فإن كانت هذه الأعمال اختياريّة له فكيف لا يكون عالماً بتفاصيلها؟ وأجاب عنه المحقّق الطوسى رحمه الله: بما يخصّ بالمثال الأوّل بأنّ ملاك اختياريّة العمل إنّما هو صدوره عن علم وإلتفات، وهما منفيان فى حال النوم أو السهو، فلا يكون العمل فى هذا الحال اختياريّاً. وأمّا فى المثال الثانى وهو الأعمال الاعتياديّة فيمكن أن يقال: أنّها معلومة إجمالًا لأنّها قبل أن تصير اعتياديّة كانت تصدر من الإنسان عن علم وإلتفات تفصيلى، وبعد تحقّق العادة أيضاً تصدر عن علم وإلتفات، ولكن على نحو الإجمال، ولا دليل على اعتبار العلم التفصيلى فى اختياريّة الأعمال.

الوجه الثالث: برهان العلّية

أى «قاعدة الشيء ما لم يجب لم يوجد» انوار الأصول، ج ۱، ص: ۲۳۴ بيانه: أنّه لا إشكال فى أنّ كلّ معلول ما لم تتحقّق علّته التامّة لم يوجد، بل يمتنع وجوده، فإذا تحقّقت علّته التامّة فلابدّ من تحقّق المعلول، ولا يمكن تخلّفه عنها، فكلّ فعل عند تحقّق علّته واجب وجوده، وعند عدم تحقّق علّته ممتنع وجوده، فأمره دائماً دائر بين الوجوب والامتناع، أى أنّه إمّا ضرورى الوجود، أو ضرورى العدم، وهذا هو معنى الجبر، فلا اختيار فى البين. والجواب عنه: أنّ الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار كما أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافيه أيضاً وتوضيحه: إنّا نقبل قاعدة «إنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد» ولكن نقول أيضاً: إنّ الجزء الأخير للعلّة التامّة فى الأفعال الاختياريّة هو الإرادة والاختيار، ولا إشكال فى أنّ الوجوب الذى ينشأ من العلّة التى يكون جزؤها الأخير الاختيار لا ينافى الاختيار، بل يؤكّد الاختيار.

الوجه الرابع: برهان الإرادة

(الذى أدرجه بعض فى برهان العلّية ولكن ينبغى إفراده عنه لما فيه من خصوصيّة التبيين) وهو عبارة عن «أنّ اختياريّة العمل إنّما تكون بالإرادة، فننقل الكلام إلى الإرادة ونقول: هل الإرادة أيضاً إراديّة واختياريّة، أو لا؟ فإن لم تكن إراديّة لزم، كون الفعل الذى ينتهى إليها غير ارادى أيضاً، وإن كانت إراديّة فلابدّ أن تكون تلك بإرادة اخرى، ثمّ ننقل الكلام إلى تلك الإرادة، فإن كانت إراديّة فيلزم التسلسل وإلّا لزم الجبر، فيدور الأمر بين قبول التسلسل وقبول مذهب الجبر، وحيث إنّ الأوّل باطل فيتعيّن الثانى. وهذا هو من أهمّ أدلّتهم، وهو الذى بالغ فيه أمام المشكّكين حتّى توهّم أنّه لو اجتمع الثقلان لم يأتوا بجوابه. ولكن اجيب عنه بوجوه عديدة: الوجه الأوّل: ما أجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله وحاصله: أنّ الثواب والعقاب يترتّبان على الإطاعة والمعصية، وهما تنشئان من الإرادة، والإرادة أيضاً تنشأ من مقدّماتها الناشئة من الشقاوة والسعادة الذاتيتين، والذاتى لا يعلّل، والسعيد سعيد فى بطن امّه والشقى شقى فى بطن امّه والناس معادن كمعادن الذهب والفضّة كما فى الخبر. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۲۳۵ وقد نقل عنه رحمه الله أنّه عدل عن هذه المقالة بعد ذلك. وكيف كان، يرد عليه: أوّلًا: أنّ كلامه هذا يوجب إراديّة الفعل فى مقام التسمية فحسب لا الواقع، وهو لا يوافق مذهب الاختيار والأمر بين الأمرين حقيقة كما هو ظاهر. ثانياً: إذا كانت الشقاوة ذاتيّة وتكون هى المنشأ الأصلى للعصيان فكيف يؤاخذ اللّه العاصى بما هو ذاتى له؟ فهل هو إلّاظلم فاحش (تعالى اللّه عنه علوّاً كبيراً)؟ وأمّا ما استشهد به من الرّوايتين فالحقّ أنّ الثانى منهما (وهو قوله صلى الله عليه و آله الناس معادن كمعادن الذهب والفضّة) على خلاف مقصوده أدلّ، لأنّه يقول: أنّ جميع الناس معادن كمعادن الذهب والفضّة، فهم على تفاوتهم واختلاف درجاتهم (كتفاوت درجات معادن الذهب والفضّة) حسن السريرة بحسب ذواتهم وسعداء بحسب فطرتهم الأوّليّة فلا شقاوة ذاتيّة لهم. الأوّل: منهما وهو قوله صلى الله عليه و آله: «السعيد سعيد فى بطن امّه والشقى شقى فى بطن امّه» فقد فسّر بتفسيرين: أحدهما: أنّ اللّه تبارك وتعالى يعلم أنّ المولود الفلانى يصير سعيداً أو شقيّاً. (كما فى الخبر). وثانيهما: حمله على المقتضيات الذاتيّة، فيكون المراد منه أنّ بعض الناس أقرب إلى السعادة بحسب اقتضائه الذاتى

واستعداده الفطرى، وبعض آخر أقرب إلى الشقاوة كذلك من دون أن يكون هذا القرب أو البعد علّة تامّة للطاعة أو العصيان، بل الجزء الأخير هو إرادة واختيار الإنسان نفسه. إن قلت: هذا وإن كان يرفع الجبر ولكن أليس هو تبعيض قبيح عند العقل؟ قلنا: أنّه كذلك إذا كانت مجازاتهما بنسبة واحدة، مع أنّه ليس كذلك، لأنّ كلّ إنسان يجازى على عمله بملاحظة الشرائط والمساعدات الذاتيّة والعائلية والوراثيّة والاجتماعيّة، فيكون الميزان فى الثواب والعقاب نسبة العمل مع مقدار الإمكانات والعلم والاستعداد، فمن كانت قدرته ومكنته أكثر، ينتظر منه سعى أكثر وعمل أوفر، ومن هذا الباب يقال حسنات الأبرار سيّئات المقرّبين، وقوله تعالى لنساء النبى صلى الله عليه و آله: «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ انوار الأصول، ج ۱، ص: ۲۳۶ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ ...» «۱» وقوله تعالى للحواريين بعد طلبهم نزول المائدة من السماء: «إِنِّى مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّى أُعَذِّبُهُ عَذَاباً لَاأُعَذِّبُهُ أَحَداً مِنْ الْعَالَمِينَ» «۲». الوجه الثانى: ما مرّ من المحقّق النائينى رحمه الله فى البحث عن اتّحاد الطلب والإرادة (واستحسنه بعض أعاظم تلامذته فى هامش تقريراته وزاده توضيحاً ومثالًا وقال: ما أفاد شيخنا الاستاذ هو محض الحقّ الذى لا ريب فيه) وقد وعدنا أن نجيب عن ما يرتبط من كلامه بمبحث الجبر والاختيار فى هذا المقام. فنقول: كان كلامه ذاک مركّباً من خمس مقدّمات: الاولى: إنّ الإرادة عبارة عن الشوق المؤكّد، ولكن هناك أمر آخر متوسّط بين الإرادة وحركة العضلات يسمّى بالطلب، وهو عبارة عن نفس الاختيار وتأثير النفس فى الحركة. الثانية: إنّ النفس مؤثّرة بنفسها فى حركات العضلات من غير سبب خارجى وواسطة فى البين. الثالثة: إنّ قاعدة «الشىء ما لم يجب لم يوجد» مختصّة بالأفعال غير الاختياريّة. الرابعة: إنّ الاحتياج إلى المرجّح فى وجود الفعل من ناحية فاعله (وهو النفس) إنّما هو من جهة خروج الفعل عن العبثية وإلّا فيمكن للإنسان إيجاد ما هو منافر لطبعه فضلًا عن إيجاد ما لا يشتاقه لعدم فائدة فيه. الخامسة: إنّ المرجّح المخرج للفعل عن العبثية هى الفائدة الموجودة فى نوعه، دون شخصه بداهة أنّ الهارب والجائع يختار أحد الطريقين وأحد القرصين مع عدم وجود مرجّح فى واحد بالخصوص، ويعلم من ذلک عدم وجود أمر إلزامى إجبارى يوجب صدور الفعل حتّى يهدم أساس الاختيار، وأمّا الاختيار فهو فعل النفس وهى بذاتها تؤثّر فى وجوده، والمرجّحات التى تلاحظها النفس إنّما هى لخروج الفعل عن كونه عبثاً لا أنّها موجبة للاختيار. أقول: يرد على الاولى: مناقشة لفظيّة وهى أنّ الإرادة عند المشهور ليست عبارة عن مجرّد الشوق المؤكّد فحسب بل إنّما هى الشوق المؤكّد المحرّک للعضلات. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۲۳۷ وعلى الثانيّة: أنّ كون النفس علّة تامّة للفعل أو الترک ينافى تسويتها بالنسبة إلى كلّ من الفعل والترک وأنّها إن شاءت فعلت وإن شاءت تركت، أى ينافى حالة اختيارها، لأنّ كونها علّة تامّة للفعل أو الترک يستلزم دوران الأمر بين الوجوب والامتناع بمقتضى قاعدة «الشىء ما لم يجب لم يوجد»، وإنكاره جريان هذه القاعدة فى الأفعال الاختياريّة (وهى المقدّمة الثالثة) يساوق إنكار قانون العلّية والتسليم بالصدفة كما لا يخفى. وعلى الرابعة والخامسة: أنّ كفاية المرجّح النوعى إنّما هى فى رفع العبثية، وأمّا إذا كان المرجّح مؤثّراً فى تكوّن العلّة التامّة وتحقّقها فلا يكفى بل لا بدّ من المرجّح الشخصى، لأنّ المرجّح النوعى قد تكون نسبته إلى الفعل والترک على السواء، نعم إنّ كلامه صحيح بناءً على مبناه من عدم جريان قاعدة «الشىء ما لم يجب لم يوجد» فى الأفعال الاختياريّة. وأمّا مثال الهارب والعطشان فإنّا ننكر عدم وجود مرجّح شخصى فيهما بل ندّعى وجود مرجّح خاصّ فيهما قطعاً كقرب أحد الإنائين أو سبق النظر إلى أحدهما من الآخر، وإلّا لو لم يلتفت إلى مرجّح خاصّ لتوقّف فى المشى أو الشرب، ولكن هذا مجرّد فرض، فتلخّص أنّ حلّ مشكلة الإرادة من هذا الطريق غير ممكن وإن كان بعض ما ذكره من المقدّمات صحيح، وعمدة ما يرد عليه هو ما ذكره فى إستثناء الأفعال الاختياريّة من قاعدة: الشىء ما لم يجب لم يوجد، فإنّه مساوق لانكار قانون العلّية كما لا يخفى. الوجه الثالث: ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام وإليک نصّ كلامه: «إنّ عوارض الشىء على أقسام ثلاثة: أحدها: ما يعرض على الشىء وليس بلازم لوجوده ولا لماهيته كالبياض للجسم مثلًا. ثانيها: ما يعرض الشىء ويكون لازماً لماهيته (كزوجيّة الأربعة). ثالثها: ما يعرض الشىء ويكون لازماً لوجوده كالحرارة للنار، أمّا القسم الأوّل فلا ريب فى أنّ جعل المعروض (بمعنى إيجاده) لا يستلزم جعل عارضه، بل يحتاج العارض إلى جعل مستقلّ، وأمّا القسمان الأخيران فما هو قابل لتعلّق الجعل به هو المعروض وهو المجعول بالذات، وأمّا لازم كلّ من القسمين

المـذكورين فيحقّق قهراً بجعل نفس ملزومه ومعروضه بلا حاجـة إلى جعل مسـتقلّ، فإرادة المعروض تكفى فى تحقّقه عن تعلّق إرادة أزليّـة اخرى به. ثمّ قال: إذا عرفت ذلك: فاعلم أنّ أوصاف الإنسان على قسـمين: أحدهما: إنّه يكون من عوارض وجوده وليس بلازم لوجوده أو ماهيته كالعلم والضـحك انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۳۸ ونحوهما، وقـد عرفت أنّ هذا النحو من العوارض يحتاج إلى جعل مسـتقلّ يتعلّق به. ثانيهما: أنّ يكون الوصف من لوازم وجوده كصـفة الاختيار للإنسان، فإنّه من لوازم وجوده ولو فى بعض مراتبه، وقد عرفت أنّ هـذا النحو من الأوصـاف لاـ يحتـاج فى تحقّقه إلى جعـل مسـتقلّ غير جعل معروضه، فالانسان ولو فى بعض مراتب وجوده مقهور بالاتّصـاف بصـفة الاختيار، ويكفى فى تحقّق صـفة الاختيار للإنسان تعلّق الإرادة الأزليّـة بوجود نفس الإنسان. ثمّ قال: لا ريب فى أنّ كـلّ فعـل صـادر من الإنسـان بـإرادته، له مبـادىء كعلم بفائـدته وكشوق إليه وقـدرة عليه واختيـاره فى أن يفعله وأن لاـ يفعله وإرادته المحرّكة نحوه، وعليه يكون للفعل الصادر من الإنسان نسـبتان: إحداهما: إليه باعتبار تعلّق اختياره به الذى هو من لوازم وجود الإنسان المجعولة بجعله لا بجعل مستقلّ. والاخرى: إلى اللَّه تعالى باعتبار إيجاد العلم بفائدة ذلك الفعل فى نفس فاعله وإيجاد قدرته عليه وشوقه إليه إلى غير ذلـك من المبـادىء التى ليست من لوازم وجود الإنسـان، وحينئـذٍ لا يكون الفعل الصادر من الإنسان بإرادته مفوّضـاً إليه بقول مطلق ولاـ مسـتنداً إليه تعـالى كـذلك ليكون العبـد مقهوراً عليه، ومعه يصـحّ أن يقـال: لاـ جبر فى البين لكون أحد مبادىء الفعل هو اختيار الإنسان المنتهى إلى ذاته، ولا تفويض بملاحظة كون مبادئه الاخرى مسـتندة إليه تعالى ولا مانع من أن يكون مـا ذكرنـا هو المقصود بقوله عليه السـلام: لاـ جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين» «۱». ويمكن تلخيص مجموع كلامه هـذا فى ثلاث مقدّمات: الاولى: أنّ الاختيار من لوازم وجود الإنسان وذاته ولا يحتاج إلى جعل مسـتقلّ عن جعل ذاته. الثانيّة: أنّ الاختيار غير الإرادة فإنّه صـفة كامنة فى النفس وموجود فيها بالفعل وعند تحقّق الفعل يصير بالفعل. انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۳۹ الثالثة: أنّ الفاعل للفعل هو الإنسـان بوصف كونه مختـاراً والبـاقى شـروط ومعـدّات. ولكن يرد على المقدّمـة الاولى: أنّه لا حاجـة إليها لأنّه وإن كان الاختيار مجعولًـا بجعـل مسـتقلّ فمع ذلـك لاـ يضـرّ بكون العمـل اختياريّاً، لأنّه على أىّ حال: خلق مختاراً، أى تكون أصل قوّة الاختيار جبريّاً وقهريّاً، وهـذا لا ينافى أن يكون الفعل المسـتند إلى هـذه القوّة اختياريّاً كما لا يخفى. وعلى الثانيّـة: أنّها مبهمة من جهة أنّه لا يعلم أنّ مراده مـا ذكره المحقّق النائينى؛ من أنّ الاختيار نفس الطلب والطلب غير الإرادة، أو غير ذلك، فإن كان الأوّل فقـد عرفت الكلام فيه، وإن كان غير ذلك فليبيّن حتّى يبحث عنه. وأمّا الثالثـة: فلا مانع من المساعدة عليها، لكن يبقى الكلام فى أنّ الإنسان المختار متساوى النسـبة إلى وجود الفعل وعـدمه فكيف يصـدر الفعل منه دون عـدمه فإن كان هو من جهـة تخصـيص قاعدة الوجوب فيعود الإشـكال الذى ذكرناه فى كلام المحقّق النائينى رحمه الله أو شىء آخر فما هو؟

المختار فى حلّ مشكلة الإرادة على مذهب الاختيار

اشارة

الحقّ فى المسألـة أن يقال: إنّ هناك أمرين: ۱- صـفة الاختيار وقوّته التى تكون ذاتيّة للإنسان، ومقتضى هذه الصفة هى كون الإنسان بالنسـبة إلى أفعـاله على نحو سواء بحيث إنّ شـاء فعـل وإن شـاء ترك. ۲- الاختيـار الفعلى، وهو نفس الإـرادة والانتخاب فى الخارج والتصـدّى للعمـل. فإنّه بعـد تصوّر الإنسان لفعل وتصـديق الفائـدة فيه وحصول الشوق المؤكّد له ترد صـفة الاختيار فى ميـدان العمل وتنتخب الفعـل أو الترك. وإن شـئت قلت: ترد النفس فى ميـدان العمـل بصـفة الاختيـار وقوّته التى تكون من شؤونهـا وذاتياتها فتريد الفعـل أو الترك وتنتخب أحـدهما. ولاـزم هـذا أن تكون الإـرادة نفس الاختيار، ولكن- الاختيار الفعلى لا صـفة الاختيار أى الاختيار بالقوّة. انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۴۰ توضيـح ذلك: أنّ الإنسان يكون بفطرته وذاته طالباً للمنفعة ودافعاً للضرر، أى من غرائزه الفطريّة

الجبليـة غريزة طلب المنفعـة ودفع الضـرر، وبمقتضـى هـذه الغريزة إذا لاحظ شـيئاً والتفت إلى منفعـة أو ضـرر، أى إذا تصوّر أحدهما وصـدّقه يحصـل فى نفسه شوق إلى تحصـيل المنفعـة أو دفع الضـرر، ومع ذلـك يرى نفسه قـادراً على الجلب وعـدمه، أو على الـدفع وعدمه، وأنّ له أن يتحرّك ويجلب المنفعة أو يدفع الضـرر، وله أن يجلس ويتحمّل الضـرر أو يحرم نفسه عن المنفعة ويشترى المذمّة والملامة، فإذا اختار الفعل وانتخبه وأراده ورجّحه على الترك تتحرّك عضـلاته نحو العمل فيفعله ويحقّقه فى الخارج. وبهذا يظهر أنّ التصوّر والتصـديق والشوق كثيراً مـا تكون جبريّـة غير اختياريّـة، فـإنّ التصوّر كثيراً مـا يحصل للإنسان جبراً بمعونـة حواسّه وادراكاته، ويترتّب عليه التصـديق فيكون التصـديق أيضاً جبريّاً غالباً ويترتّب على التصـديق الشوق أو الكراهـة بمقتضـى غريزة جبريّة وهى غريزة جلب المنفعة ودفع الضـرر. ثمّ تصل النوبة بعد هذه إلى أعمال النفس واختيارها وارادتها بمقتضـى سلطانه الذاتى وقوّة الاختيار وقدرة الانتخـاب التى جعلها اللّه تعالى لـذاتها، فلها أن تختار وتنتخب، ولها أن لا تختار ولا تنتخب. ثمّ إذا اختارت وانتخبت تصل النوبـة إلى حركـة العضـلات نحو العمل، والإرادة عين هـذا الاختيار الفعلى والانتخاب الخارجى، هـذا أوّلًا. وثانياً: ظهر أنّ الإرادة ليست فى طول الشوق المؤكّـد بلا تخلّل شـىء، بل صـفة الاختيار متخلّلـة بينهما، والشاهد على ذلك أنّ الإنسان كثيراً ما يتصوّر شـيئاً ذا منفعة وفائدة ويصـدّق فائـدته ويشـتاق إليه، ولكن مع ذلـك لاـ يتصـدّى له فى الخـارج ولا تترشّـح من النفس إرادة العمل لما يكون لها من صـفة الاختيار وقوّته، وحينئذ نشاهد تخلّل صفة الاختيار بين الشوق والإرادة. وبهذا تنحلّ مشكلة عدم اختياريّة الإرادة، فإنّه إذا كانت الإرادة عبارة عن الاختيار الخارجى الفعلى والتصـدّى فى الخارج بمقتضـى صـفة الاختيار الذاتيّـة للإنسان كانت إراديّة، وإراديتها إنّما تكون بذاتها لا بقوّة اختياريّة اخرى حتّى يتسـلسل. وإن شـئت قلت: إنّ إراديّة كلّ فعل إنّما هى بالإرادة، وإراديّة الإرادة إنّما هى بصفة انوار الأصول، ج ۱، ص: ۲۴۱ الاختيار الكامنـة فى النفس، وإراديّة صـفة الاختيار واختياريتها إنّما هى بذاتها فإنّ كلّ ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات، وذلك مثل أنّ المعلوم يكون معلوماً بتعلّق العلم به، والعلم معلوم بذاته لا يتعلّق علم آخر به. يبقى الكلام فى توضـيح نكتة أنّ الإرادة كيف تترشّـح وتنشأ من صـفة الاختيار الكامنـة فى النفس وأنّ النفس تخلقها وتوجـدها بـذاتها وبلا وسائط اخرى خارجيّة، فنـذكر فى هذا المجال ما أفاده فى رسالة الطلب والإرادة، ونعم ما أفاد، فإنّه جدير بالدقّة والتأمّل وإليك نصّ كلامه: «اعلم أنّ الأفعال الاختياريّـة الصـادرة من النفس على نوعين: النوع الاوّل: ما يصـدر منها بتوسّط الآلات الجرمانيّـة كالكتابـة والصـياغة والبناء ففى مثلها تكون النفس فاعلـة الحركـة أوّلًا وللأثر الحاصـل منهـا ثانيـاً وبـالعرض، فالبنّـاء، إنّمـا يحرّك الأحجار والأخشاب من محلّ إلى محلّ ويضـعها على نظم خـاصّ وتحصـل منه هيئـة خاصّـة بنائيّـة وليست الهيئـة والنظم من فعـل الإنسان إلّابالعرض، وما هو فعله هو الحركة القائمـة بالعضـلات أوّلًا وبتوسّـطها بالأجسـام، وفى هـذا الفعـل تكون بين النفس المجرّدة والفعـل وسائط ومبادٍ من التصوّر إلى العزم وتحريك العضـلات. النوع الثانى: ما يصدر منها بلا وسط أو بوسط غير جسـمانى كبعض التصوّرات التى يكون تحقّقها بفعّاليّة النفس وإيجادها لو لم نقل جميعها كذلك، مثل كون النفس خلّاقة للتفاصـيل، ومثل اختراع نفس المهندس صورة بديعة هندسيّة، فإنّ النفس مع كونها فعّالة لها بالعلم والإرادة والاختيار لم تكن تلك المبادىء حاصـلة بنحو التفصيل كالمبادىء للأفعال التى بالآلات الجسمانيّة، ضرورة أنّ خلق الصور فى النفس لا يحتاج إلى تصوّرها والتصـديق بفائـدتها والشوق والعزم وتحريم العضـلات، بل لا يمكن توسـيط تلك الوسائط بينها وبين النفس بداهـة عـدم إمكان كون التصوّر مبدئاً للتصوّر بل نفسه حاصل بخلّاقيّة النفس، وهى بالنسبة إليه فاعلة بالعنايـة بل بالتجلّى لأنّها مجرّدة، والمجرّد واجد لفعليات ما هو معلول له فى مرتبة ذاته، فخلّاقيته لا تحتاج إلى تصوّر زائد بل الواجدية الذاتيّـة فى مرتبـة تجرّدها الـذاتى الوجودى تكفى للخلّاقيّـة، كما أنّه لا يحتاج إلى إرادة وعزم وقصد زائد على نفسه. إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ العزم والإرادة والتصـميم والقصد من أفعال النفس، ولم يكن سبيلها سبيل الشوق والمحبّة من الامور الانفعاليّة، فالنفس مبدأ الإرادة والتصـميم، ولم تكن انوار الأصول، ج ۱، ص: ۲۴۲ مبـدئيتها بالآلات الجرمانيّة بل هى موجدة لها بلا وسط جسـمانى، وما كان حـاله كـذلك فى صـدوره من النفس لاـ يكـون بـل لاـ يمكن أن يكون بينه وبينهـا إرادة زائـدة متعلّقـة، به بـل هى موجـدة له بـالعلم والاستشـعار الذى فى مرتبة ذاتها، لأنّ النفس فاعل إلهى واجد لأثره بنحو أعلى وأشـرف» «۱» (انتهى). إن قلت: إن كـانت النفس علّة

تامّة وفاعلة للفعل باختيارها من دون دخالة شيء آخر من الخارج فلماذا صدر الفعل الفلانى منها فى اليوم دون الأمس مع أنّ المعلول لاـ ينفكّ عن علّته التامّة؟ قلنا: المفروض أنّ النفس بما لها من صفة الاختيار تكون علّة تامّة للفعل، ولا إشكال فى أنّ هذه الصفة تقتضى بذاتها تخصيص الفعل بوقت دون وقت، وهذا نظير ما يقال به فى باب صفات البارى من أنّه تعالى مختار واختياره عين ذاته، ولازمه تخصيص فعله (وهو خلق حادثة فلانيّة كخلق الشمس والقمر) بزمن خاصّ لا من الأزل. والحاصل: أنّه يمكن قياس فعل العبد من هذه الجهة على فعل اللّه، فهل العالم قديم؟ لا إشكال فى حدوثه، فهل العلّة التامّة لوجوده هو ذات البارى بما له من الإرادة والاختيار بل الإرادة والاختيار عين ذاته، فلماذا حصل الخلق وحدث بعد أن لم يكن؟ فهل كانت هناك علّة من الخارج؟ والمفروض أنّه لم يكن هناك شيء فما العلّة فى تخصيص حدوثه بوقت دون وقت؟ والجواب: أنّ ذاته تعالى بما له من الاختيار كان سبباً وعلّة، وهكذا الكلام فى أفعال العباد من هذه الجهة وإن كان يتفاوت مع أفعاله تعالى من جهات اخرى. ثمّ إنّ لبعض المعاصرين (قدّس سرّهم الشريف) هنا كلاماً لا يخلو ذكره عن فائدة، فإنّه قال فى حلّ مشكلة الإرادة وقاعدة «إنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد» إنّ هذه القاعدة لو كانت قاعدة عقليّة لم يكن هناك معنى للالتزام بالتخصيص فيها، لكن الصحيح أنّها ليست قاعدة عقليّة مبرهنة بل هى قاعدة وجدانيّة، إذن فلابدّ من الرجوع فى هذه القاعدة إلى الفطرة السليمة، والفطرة السليمة تحكم أنّ هناك صفة فى النفس وهى السلطنة، وينتزع منها مفهوم الاختيار، ومعناها إنّه حينما يتمّ الشوق المؤكّد فى أنفسنا نحو عمل لا نقدم عليه قهراً ولا يدفعنا إليه أحد بل نقدم عليه بالسلطنة، ونسبتها إلى الوجود والعدم وإن كانت متساوية لكنّها كافية انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۴۳ فى إيجاد المطلوب بلا حاجة إلى ضمّ شيء آخر إليها لأجل تحقّق أحد الطرفين، فلا يجرى فيه قاعدة «إنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد» وإلّا لزم الخلف، لأنّ السلطنة لو وجدت لا بدّ من الالتزام بكفايتها «۱». (انتهى ملخّصاً). وفيه: إنّا لا نجد فرقاً بين مفهوم السلطنة والاختيار، وما ذكره ليس أمراً جديداً فقد عبّر بالسلطنة بدل الاختيار كما عبّر بعض آخر بهجوم النفس (فإنّه عبارة اخرى عن إعمال الاختيار أى الاختيار الفعلى) أو الطلب الموجود فى النفس فلو لم يكن وجود الاختيار كافياً فى حلّ هذه المشكلة فالتعبير عنه بعبارة اخرى لا يفيد فى حلّها أيضاً فإنّه يبقى السؤال فى أنّ هذه السلطنة متساوية النسبة إلى الوجود والعدم فترجيح أحد الطرفين يحتاج إلى مرجّح. وإن شئت قلت: إنّ السلطنة كانت موجودة فى النفس من الأوّل، فلو كانت كافية بذاتها للوجود بلا ضمّ شيء إليها فلابدّ أن توجد الأفعال كلّها من قبل ولا معنى لتخصيص فعل بزمان دون زمان، فلا يبقى طريق لحلّ هذه المشكلة إلّاما عرفت سابقاً.

أدلّة القائلين بالاختيار:

وأمّا القائلون بالاختيار فاستدلّوا لمقالتهم بوجوه أيضاً: الوجه الأوّل: ما هو مشترك بين‌الإلهيين والمادّيين وهو الرجوع إلى الوجدان، فإنّ الضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا على تعبير المحقّق الطوسى رحمه الله (والمراد من الضرورة فى كلامه ضرورة الوجدان لا ضرورة دليل العقل). وتوضيحه: أنّ الوجدان على نوعين: الوجدان الفردى والوجدان العمومى، أمّا الوجدان الفردى فهو قاضٍ بوجود الفرق الواضح بين أفعالنا نظير ضربان القلب وجريان الدم فى العروق وحركة يد المرتعش، وبين أفعال اخرى لا تصدر من الإنسان إلّابعد التصوّر والتصديق والإرادة سواء صدرت من الإنسان بلاـ تأمّل ومشقّة وبمجرّد تعلّق الإرادة والمشيّة عليه كحركة اليد غير المرتعش فإنّها تتحقّق بمجرّد الإرادة، أو لا تتحقّق بمجرّد الإرادة بل تحتاج إلى حصول مقدّمات ومبادٍ كسيلان الدموع، فلا إشكال فى أنّ الوجدان حاكم على عدم انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۴۴ اختياريّة القسم الأوّل كما لا إشكال فى أنّه يقضى باختياريّة القسم الثانى والثالث، بل لو اقيمت صورة الف برهان على العكس نعلم إجمالًا بوجود اختلال فى بعض مقدّماته، لأنّه لا يقاوم الوجدان. وأمّا الوجدان العمومى فلاـ إشكال أيضاً فى أنّ جميع العقلاء من‌الإلهى والمادّى حتّى القائلين بمذهب الجبر يحكمون بأنّ المسؤول فى الجرائم والتخلّفات والجنايات إنّما هو الإنسان نفسه، فيذمّونه ويجعلون لشخص المتخلّف غرامة معيّنة، والقول بالجبر يستلزم كون

جميع المحاكم القضائيّة ظالمة ويستلزم أن يكون جميع المجازات ظلماً. وبعبارة اخرى: أنّ أصل المجازاة واستحقاق الظالم لها وجدانى وإن كانت كيفيتها وخصوصّياتها اعتباريّة ومجعولة من قبل المقنّن المشرّع. وهذا ممّا يقضى به الجبريون أيضاً بوجدانهم، والمنكر إنّما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان، نظير إنكار السوفسطائى لأصل الوجود والمثالى للوجود الخارجى، فلا إشكال فى أنّ القائلين بهذه المقالات يعترفون فى مقام العمل بوجود الأعيان الخارجيّة كالنار والماء والهواء والسيارات والطيّارات فيطلبونها ويركبونها كسائر الناس من دون أى فرق. كذلك العالم الجبرى إذا قام فى ميدان العمل ورأى نفسه فى المجتمع البشرى يلوم من غصبه حقّه ويشكو منه ويرى تعزيره وسجنه عدلًا بينما تكون جميع هذه الامور على اعتقاده ظلماً وجوراً. ويؤيّد ما ذكرنا من قضاء الوجدان بالاختيار ما رواه فى اصول الكافى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه كان جالساً بالكوفة منصرفة من صفّين إذ أقبل شيخ فجثا بين يديه، ثمّ قال له: ياأمير المؤمنين أخبرنا عن مسيرنا إلى أهل الشام أبقضاء من اللّه وقدر؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «أجل ياشيخ، ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن واد إلّابقضاء من اللّه وقدر» فقال له الشّيخ: عند اللّه أحتسب عنائى ياأمير المؤمنين؟ فقال له: «مه ياشيخ فواللّه لقد عظّم اللّه الأجر فى مسيركم وأنتم سائرون وفى مقامكم وأنتم مقيمون وفى منصرفكم وأنتم منصرفون ولم تكونوا فى شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليه مضطرّين» فقال له الشّيخ: وكيف لم نكن فى شيء من حالاتنا مكرهين ولا إليه مضطرّين وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا؟ فقال له: «وتظنّ أنّه كان قضاء حتماً وقدراً لازماً؟ إنّه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والأمر انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۴۵ والنهى والزجر من اللّه وسقط معنى الوعد والوعيد فلم تكن لائمة للمذنب ولا محمدة للمحسن ولكان المذنب أولى بالاحسان من المحسن ولكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب، تلك مقالة اخوان عبدة الأوثان وخصماء الرحمن وحزب الشيطان، وقدريّة هذه الامّة مجوسها، إنّ اللّه تبارك وتعالى كلّف تخييراً ونهى تحذيراً وأعطى على القليل كثيراً ولم يُعص مغلوباً ولم يطع مكرهاً ولم يملّك مفوّضاً ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلًا، ولم يبعث النبيين مبشّرين ومنذرين عبثاً، ذلك ظنّ الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار». فأنشأ الشّيخ يقول: أنت الإمام الذى نرجو بطاعته يوم النجاة من الرحمن غفرانا أوضحت من أمرنا ما كان ملتبساً جزاك ربّك بالاحسان احسانا «۱» وفى نقل آخر «۲» رواه العلّامة المجلسى فى البحار بعد ذكر ما مرّ: ثمّ تلا عليهم «وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» وفى نقل ثالث فى البحار «۳» أيضاً بعد عدّه عليه السلام الموارد العشرة من قضاء اللّه تعالى وقدره قال: «كلّ ذلك قضاء اللّه فى أفعالنا وقدره لأعمالنا». وهذا الحديث الذى هو من غرر الأحاديث ومحكمات الأخبار المأثورة عن المعصومين عليهم السلام الذى تلوح عليه آثار الصدق ناظر إلى تفسير القضاء والقدر بالقضاء والقدر التشريعيين (كما ورد فى ذيله) ثمّ تمسّك لإثبات بطلان مقالة الجبريين والقدريين بالوجدان الصريح من عشرة وجوه: أحدها: الثواب والآخر: العقاب والثالث: الأمر الرابع: النهى ... إلى آخر ما ذكره عليه السلام فإنّه لا يجتمع الثواب مع الجبر على الطاعة ولا العقاب مع الجبر على المعصية كما أنّه لا معنى للأمر على فرض الجبر على الطاعة لأنّه تحصيل للحاصل، ولا فى فرض الجبر على المعصية فإنّه تكليف بما لا يطاق، وهكذا مسألة اللائمة والمحمدة والسؤال والعتاب كلّ ذلك لغو أو ظلم على القول بالجبر، وهو أمر واضح لكلّ أحد. الوجه الثانى: ما يختصّ بالالهيين وهو «دليل العدالة» وهو أنّ الجبر ينافى عدله تعالى كما أنّ القول بالتفويض ينافى التوحيد ويلزم منه خروجه تعالى عن سلطنته، وقد نصّ على هذا انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۴۶ المعنى أبو الحسن الرضا فى عبارة وجيزة لطيفة وقد سأل عنه الراوى وقال: اللّه فوّض الأمر إلى العباد؟ قال: اللّه أعزّ من ذلك. قلت: فجبرهم على المعاصى؟ قال: «اللّه أعدل وأحكم من ذلك» «۱». وقد أجاب عنه الأشاعرة بوجهين: أحدهما: من طريق إنكار الحسن والقبح العقليين وإنّ الظلم ليس قبيحاً على البارى تعالى. ثانيهما: أنّه لو سلّمنا وقبلنا الحسن والقبح عند العقل إلّاأنّه لا يصدق الظلم على أفعاله تعالى حتّى يحكم العقل بقبحه لأنّها تصرّفات فى ملك نفسه وله أن يتصرّف فى ملكه بما يشاء كيف يشاء لا يسأل عمّا يفعل. ويجاب عن الوجه الأوّل: بأنّه سفسطة مخالفة للوجدان، مضافاً إلى أنّه مستلزم لانهدام أساس المذهب وهو معرفة البارى لأنّها مبنية على قبول وجوب التحقيق عن وجوده تعالى، وهو مبنى على وجوب شكر المنعم ووجوب دفع الضرر المحتمل وقبح تركهما، وكذلك معرفة النبى صلى الله عليه و آله لأنّها أيضاً متوقّفة على

قبح اعطاء اللَّه تعالى المعجزة بغير النبى الصادق الصالح لمقام النبوّة وإلّا لو لم يكن اعطائه بالشيطان مثلًا قبيحاً لم تثبت النبوّة والرسالة ولم يحكم العقل بوجوب النظر إلى دعوى من يدّعى النبوّة ومعجزته. وعن الوجه الثانى: بأنّه لا دليل على جواز تصرّف الإنسان مثلًا فى مملوكاته مطلقاً بما شاء وكيف يشاء، فلا يجوز له مثلًا إحراق أمواله بل العقل يحكم بخلافه وبجواز التصرّفات غير القبيحة، كذلك بالنسبة إلى أفعال البارى تعالى فإنّ تصرّفاته لا تكون إلّاعن مصلحة، ومن المعلوم أنّ ما ذكر قبيح مخالف للمصلحة. الوجه الثالث: «دليل الحكمة» فإنّ القول بالجبر يلازم كون بعث الرسل وانزال الكتب لغواً، لأنّه أمّا أن اللَّه تعالى أراد طاعة عبده وأنّ ذات العبد مقتضية للطاعة فبعثه وزجره تحصيل للحاصل، وإمّا أن لا تكون ذاته مقتضية للطاعة بل لها اقتضاء العصيان فيكون بعثه أو زجره تكليفاً بما لا يطاق وكلاهما ينافيان حكمة البارى تعالى. وهذا الوجه تامّ حتّى بناءً على إنكار الحسن والقبح العقليين، لأنّ كونه تعالى حكيماً ثابت بالنقل. انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۴۷ نعم أنّه وارد على مقالة من يقول: بأنّ الجبر فى أفعال الإنسان ينشأ من إرادة اللَّه تعالى ومشيّته الأزليّة، ولا تدفع قول من يرى أنّه ناشٍ من عوامل اخرى أمّا نفسانيّة ذاتيّة للإنسان كعامل الوراثة، أو خارجيّة عن ذاته كعامل الطبيعة والمجتمع إذا كانت قابلة للتغيير ولو جبراً. ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله أورد مسألة الجبر والاختيار فى مبحث التجرّى أيضاً، ثمّ ذكر هذا الوجه تحت عنوان «إن قلت» وأنّه ما فائدة انزال الكتب وإرسال الرسل؟ وأجاب عنه بأنّ فائدة انزال الكتب وإرسال الرسل هو انتفاع من حسنت سريرته منها وتكامله بها، وإتمام الحجّة بالنسبة إلى من خبثت سريرته. أقول: هذا البيان مثله من مثله بعيد جدّاً لأنّه لا معنى للانتفاع أو إتمام الحجّة بناءً على العلّية التامّة فى مقام الذات، اللهمّ إلّاأن يقال إنّ مقصوده من العلّية إنّما هو الاقتضاء لا العلّية التامّة، ولكن هذا عدول عن ظاهر كلامه ومن يقول بمقالته ويحذو حذوه. هذا تمام الكلام فى الأدلّة العقليّة لمذهبى الجبر والاختيار.

الأدلّة النقليّة على القول بالاختيار:

وأمّا الأدلّة النقليّة: من الآيات والرّوايات فهى كثيرة لكلّ من الطرفين، فالجبريّون استدلّوا بطوائف خمسة من الآيات التى تدلّ بظاهرها على أنّ الفاعل إنّما هو البارى تعالى فقط (ولعلّ من مناشىء القول بالجبر هو ظاهر هذا القبيل من الآيات مع الجمود على ظواهرها من دون ملاحظة سائر الآيات والقرائن العقليّة): الطائفة الاولى: ما تدلّ على أنه تعالى خالق لكلّ شىء كقوله تعالى: «ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ» «۱» وقوله تعالى: «أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلْ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» «۲» وقوله تعالى: «فَأَقْبَلُوا إِلَيْهِ يَزِفُّونَ قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» «۳». انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۴۸ والجواب عنها: أمّا الآيتان الأوليان فالمراد من «كلّ شىء» فيهما إنّما هو الذوات والأعيان الخارجيّة بقرينة أنّ الكلام فيهما وفيما قبلهما من الآيات إنّما هو فى خلق السموات والأرض وبقرينة أوائل الآية الثانية وهو قوله تعالى: «قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَايَمْلِكُونَ لِانفُسِهِمْ نَفْعاً وَلَا ضَرّاً» فإنّه وارد فى ما اتّخذوه شركاء للَّهتعالى وليست ناظرة إلى أفعال الإنسان كما لا يخفى. وأمّا الآية الثالثة فهى أيضاً ناظرة إلى أوثانهم بما هى أوثان وذوات خارجيّة لا بما هى أعمال، والشاهد على ذلك قوله تعالى «ما تنحتون» فإنّ كلمة «ما» هنا موصولة لا مصدريّة، وبالجملة يستفاد من مجموع هذه القرائن أنّ هذا القبيل من الآيات منصرفة إلى الأعيان والذوات الخارجيّة، كما يشهد على ذلك كلمة «شىء» حيث إنّها أيضاً تنصرف إلى خصوص الأعيان غالباً ولا يطلق على العمل. هذا- ولو سلّمنا عموم هذه الآيات بالنسبة إلى الأفعال أيضاً، لكن قد عرفت أنّ إسناد العمل إلى اللَّه تعالى لا يمنع عن إسناده إلى الإنسان نفسه، لأنّ أحدهما فى طول الآخر، وهو معنى الأمر بين الأمرين كما سيأتى تفصيلًا إن شاء اللَّه. الطائفة الثانية: الآيات التى تدلّ على نفى المشيّة عن العبد نحو قوله تعالى: «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» «۱». والجواب عنها: أنّ مقتضى مذهب الأمر بين الأمرين عدم استقلال مشيّة العبد عن مشيّة اللَّه تعالى وإن كانت إرادة العبد واختياره فى طول ارادته وإنّ اللَّه أراد أن يختار العبد ويريد الفعل الفلانى كما سيأتى فى توضيح الأمر بين

الأمرين مزيد بحث لذلک، فمشيّة العبد حينئذ لا تنفکّ عن مشيّة اللّه أبداً، وهذا لا ينافى الاختيار کما لا يخفى. الطائفة الثالثة: الآيات التى تدلّ على نفى الفعل عن العباد کقوله تعالى: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» «۲». ويمکن الجواب عنها بوجهين: الجواب الأوّل: أنّ المراد منه نفى استقلال العبد فى التأثير وکون الفاعل المستقلّ هو اللّه انوار الأصول، ج ۱، ص: ۲۴۹ تعالى. وبعبارة اخرى: کما أنّ الوجود بالأصالة مختصّ بذاته تعالى، وغيره موجود بإرادته، فکذلک الأفعال الإنسانيّة منسوبة إلى اللّه تعالى بالأصالة ومنسوبة إلى العباد بسبب أنّ اللّه تعالى أعطاهم القدرة والاختيار والقوّة. الجواب الثانى: أنّ هذا التعبير وارد فى شأن غزوة بدر التى تختصّ بالامدادات الغيبية ونزول الملائکة حيث إنّ القتل إمّا أن يکون قد تحقق بأيدى الملائکة، فسلب القتل عن المقاتلين لا بأس به، وإمّا أن يکون قد صدر من المقاتلين مع نصرة من الملائکة فکذلک يمکن سلب القتل عنهم بهذا الاعتبار، أى لولا الامداد الغيبى ونصرة الملائکة لم تقدروا على شىء، وحينئذ يصدق قوله تعالى: «وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ». هذا بالنسبة إلى الفقرة الاولى، وأمّا الفقرة الثانية فالمراد منها أنّ تأثير الرمى کان من اللّه تعالى، أى وما رميت إذ رميت رمياً مؤثّراً، والشاهد على هذا وجود إسنادين فى الآية، فکما أنّه تعالى يسند الرمى إلى نفسه يسنده إلى رسوله أيضاً، وهذا يشهد على أنّ المقصود من الرمى الأوّل إنّما هو رمى التراب أو الحصى ومن الرمى الثانى تأثيرها فى قبض عيون الناظرين کما فى الرّوايات «۱»، وبالجملة الفقرتين کلتيهما تفسّران بالقرينة المقاميّة الموجودة فى الآية. الطائفة الرابعة: ما تدلّ على أنّ الإيمان والعمل بجعل اللّه تعالى وبمساعدته نحو قوله تعالى: «رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ» «۲» وقوله تعالى: «أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمْ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ» «۳». والجواب عنها أوضح من الجواب عن الطائفة السابقة عليها، فإنّها من قبيل التعبير الرائج بيننا من أنّ التوفيق بيد اللّه، والتوفيق عبارة عن تهيئة أسباب الخير ومقدّمات العمل الصالح على حدّ الاقتضاء والاعداد لا العلّية التامّة کما لا يخفى، وأمّا المراد من کتابة الإيمان فهو إثبات انوار الأصول، ج ۱، ص: ۲۵۰ الإيمان واستقراره فى القلب، والمستفاد من الآية بقرينة الآيات السابقة عليها أنّ الحبّ فى اللّه والبغض فى اللّه يوجب ثبوت الإيمان ورسوخه فى القلب، فهو بمنزلة الجزاء والنتيجة لعمل اختيارى صالح للإنسان، أى التولّى والتبرّى فى اللّه، فلا ينافى کونه اختياريّاً، فإنّ ما يکون بعض مقدّماته اختياريّاً اختيارى. الطائفة الخامسة: آيات الهداية والضلالة والتى تسندهما إلى اللّه تعالى وهى کثيرة: منها: قوله تعالى: «فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» «۱». ومنها: قوله تعالى: «وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» «۲». ومنها: قوله تعالى: «مَنْ يَشَأْ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» «۳». ومنها: «إِنَّكَ لَاتَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» «۴». ومنها: «فَمَنْ يُرِدْ اللَّهُ أَنْ يَهدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً» «۵». والجواب عنها أيضاً واضح، ولکن قبل بيان الجواب الأصلى والمختار ننقل هنا ما قاله بعض الأعلام فى مقام الجواب عنها، وهو أنّ الهداية على معانٍ ثلاثة: المعنى الأوّل: أنّ الهداية بمعنى إرائة الطريق ومنه قوله تعالى: «وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» «۶». المعنى الثانى: أنّها بمعنى الإيصال إلى المطلوب، ومنه ما مرّ آنفاً من قوله تعالى: «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» فإنّ ما على النبى صلى الله عليه و آله إنّما هو إرائة الطريق فقط لا الإيصال إلى المطلوب (والمراد من الإيصال اعداد المقدّمات والتوفيق الموصل إلى المقصود). انوار الأصول، ج ۱، ص: ۲۵۱ الثالث أنّها بمعنى ترتّب الثواب على العمل، وتقابلها الضلالة بمعنى حبط الأعمال، ومنه قوله تعالى: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعْساً لَهُمْ وَأَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ» «۱». أقول: إن کان مراده تفسير الضلالة بالمعنى الأخير کما يظهر من بعض کلماته فهو واضح الإشکال، فإنّ کثيراً من آيات الضلالة لا تلائم هذا المعنى ولا دخل لها بمسألة الثواب والعقاب، وإن کان المراد إنّ کلّا من هذه المعانى الثلاثة للهداية تقابله الضلالة فهو حقّ لا ريب فيه، فإنّ کثيراً من آيات الضلالة بمعنى سلب التوفيق وعدم اعداد المقدّمات نحو المطلوب کما ذکره کثير من المحقّقين، وهذا أيضاً أمر اختيارى، لأنّ التوفيق وکذا سلبه من قبل اللّه لا يکون بلا دليل بل هو ناشٍ عن بعض أعمال الإنسان الحسنة أو السيّئة أو نيّاته وصفاته الحسنة والخبيثة. والمختار فى الجواب- عن مسألة الهداية والضلالة فى القرآن- هو ما يستفاد من نفس الآيات الکريمة، تارةً: على نحو الإجمال واخرى: على نحو التفصيل: فالجواب الإجمالى: ما جاء فى ذيل بعض الآيات المزبورة (وهو قوله تعالى: «فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»)

فإنّ قوله «وهو العزيز الحكيم» إشارة إجماليّة إلى أنّ مشيّة اللّه وإرادته ضلالة بعض العباد وهداية بعض آخر تنشأ من حكمته وعزّته، فإنّ قدرته وعزّته متقاربة مع حكمته ومندرجة فيها، ومشيّته ناشئة من كلتيهما معاً لا من القدرة فقط، فإذا علمنا بأنّ إرادته تنشأ من الحكمة فإضلاله أو هدايته مبنية على ما يصدر من العباد أنفسهم من الأعمال السيّئة أو الحسنة، وعلى أساس ما اكتسبوه من الاستحقاق أو عدم الاستحقاق للهداية والضلالة. وأمّا الجواب التفصيلي: فهو ما تصرّح به كثير من الآيات من أنّ الهداية أو الضلالة تنشأ ممّا كسبته أيدى العباد وقدّمته أيديهم، فبالنسبة إلى الهداية نظير قوله تعالى: ١- «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» «٢». ٢- «وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ» «٣». انوار الأصول، ج١، ص: ٢٥٢ ٣- «إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدىً وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» «١». ۴- «قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِى إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ» «٢». ۵- «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَارَيْبَ فِيهِ هُدىً لِلْمُتَّقِينَ» «٣». والمراد من التقوى هنا ظاهراً هو حالة قبول الحقّ وعدم اللجاج. وبالنسبة إلى الضلالة نظير قوله تعالى: ١- «يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِى بِهِ كَثِيراً وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ» «۴». ٢- «فَبُهِتَ الَّذِى كَفَرَ وَاللَّهُ لَايَهْدِى الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» «۵». ٣- «إِنَّ اللَّهَ لَايَهْدِى مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ» «۶». ۴- «إِنَّ اللَّهَ لَايَهْدِى مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ» «٧». ۵- «كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ» «٨». ۶- «إِنَّ اللَّهَ لَايَهْدِى الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ» «٩». فالمستفاد من الطائفة الأخيرة من الآيات أنّ أسباب الضلالة عبارة عن الفسق والظلم والكذب والكفر والاسراف والريب والاصرار على الكفر، وهى بأجمعها امور اختياريّة تصدر من الإنسان وتوجب سلب توفيقه وقدرته على الهداية، فيضلّ عن طريق الحقّ بسوء اختياره، ولا إشكال فى أنّ الآيات المطلقة التى تسند الهداية أو الضلالة إلى اللّه تعالى مطلقاً تقيّد بهذه الآيات طبقاً لقاعدة الإطلاق والتقييد وتفسّر بها، ويستنتج أنّ هدايته فيض من انوار الأصول، ج١، ص: ٢٥٣ جانبه يفاض على النفوس المستعدّة والقلوب المطهّرة بالأعمال الصالحة، كما أنّ الضلالة عبارة عن قطع الفيض والاستعداد والتوفيق عن النفوس غير المساعدة وذلك بسبب الأعمال السيّئة والنيّات الخبيثة الصادرة عنهم، فهذه الآيات مضافاً إلى أنّها غير دالّة على مذهب الجبر، ظاهرة بل كالصريحة فى مذهب الاختيار، لأنّها بعد ضمّ بعضها إلى بعض تدلّ على أنّ الهداية والضلالة ناشئتان من الإنسان نفسه وإن كان ذلك بتسبيب إلهى من باب أنّ الأسباب تستمد قوتها من ساحته المقدّسة، ومن هنا تنسب المسبّبات إليه تعالى أيضاً حقيقة.

الآيات الدالّة بصراحتها على نفى الجبر:

اشارة

ثمّ إنّ هناك آيات كثيرة تدلّ على الاختيار بصراحتها أو ظهورها، وهى على طوائف عديدة: الطائفة الاولى: ما ينطق بمذهب الاختيار بالصراحة: نحو قوله تعالى «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً» «١» فإنّه يدلّ بوضوح على الاختيار خصوصاً بملاحظة ما قبله من الآية: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً» «٢» (والمشيج بمعنى الخليط) فإنّه يستفاد منه أنّ الإنسان بحسب الفطرة مخلوط ومعجون من أسباب الهداية والضلالة ولذلك يكون فى موقف الابتلاء والامتحان بإرائة الطريق وهداية السبيل، فهو إمّا يشكر فيهتدى، وإمّا يكفر فيضلّ. وهو مجموع ما يستفاد من الآيتين، ونحو قوله تعالى: «وَقُلْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ» «٣». وقوله تعالى: «إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا» «۴». وقوله تعالى: «إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ» «۵». الطائفة الثانية: ما يدلّ على أنّ الإنسان رهين لأعماله، ولازمه كونه مختاراً وإلّا لا يكون مرتهناً بها: انوار الأصول، ج١، ص: ٢٥۴ منها: قوله تعالى: «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» «١». ومنها: قوله تعالى: «كُلُّ امْرِءٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ» «٢». ومنها: قوله تعالى: «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» «٣». الطائفة الثالثة: ما يدلّ على حسرة أهل النار وتمنّيهم الرجوع إلى الدنيا لجبران ما فاتهم من الإيمان والأعمال الصالحة، فلو كانوا مضطرّين فى أعمالهم لم ينفعهم الرجوع إلى الدنيا ولو ألف مرّة. منها: قوله تعالى: «قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِى لَعَلِّى أَعْمَلُ صَالِحاً فِيما تَرَكْتُ» «۴». ومنها قوله تعالى: «وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحاً غَيْرَ الَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ»

«۵». ومنهـا قوله تعالى: «لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنْ الْمُحْسِنِينَ» «۶». وكيف ينطق إنسان بـذلك إذا لم ير نفسه مختارة؟ الطائفـة الرابعة: جميع الآيـات الدالّـة على ترتّب الثواب والعقاب والمـدح والـذمّ والسؤال والعتاب على أعمال العباد، فإنّها مع القول بالجبر لا معنى لها ولا تكون مقبولـة لـدى العقل السـليم بل تكون خطابات غير معقولة وكلمات مزوّرة باطلة (العياذ باللّه). الطائفة الخامسة: جميع الأوامر والنواهي الواردة في الكتـاب الكريم الدالّـة على تكليف النـاس، فـإنّ لازم مـذهب الجبر خلوّهـا عن المغزى والمحتوى ولغويّـة تبليغ الأنبيـاء وجميع معلّمي الأخلاق، لأنّهـا إمّـا أن تكون تحصـيلًا للحاصـل أو تكليفـاً بالمحـال كمـا لا يخفى على أربـاب النهى. الطائفة السادسـة: جميع الآيات الدالّـة على الامتحان والاختيار كقوله تعالى: «أَحَسِبَ انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۵۵ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَايُفْتَنُونَ» «۱». الطائفة السابعة: مجموع الآيات الدالّة على إسناد الأفعال إلى العباد حقيقة وهي كثيرة جدّاً كقوله تعالى: «الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ مِنْ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ» فإنّ نسبـة إيجاد الوسوسة في صدور الناس إلى الجنّ والانس دليل على أنّها مستندة إليهم حقيقة لا مجازاً، والقرآن مشحون بمثل هذه الآيات. وبها نجيب عن طائفة من الجبريين الذين يقولون: بأنّ إسناد الأفعال إلى العباد في الآيـات الكريمـة إسـناد مجازي وإنّ عادة الباري تعالى جرت على أعمال إرادته عنـد إرادة الإنسان وإنّ العلّـة التامّـة إنّما هو إرادة اللّه فقط، فإنّ هذا ينافي ظهور هذه الإسـنادات بكثرتها في الحقيقة، فإنّ حملها كلّها على المجاز مجازفة جدّاً. إلى هنا تمّ الكلام في الأدلّة النقليّة والعقليّة الدالّة على نفي الجبر والتفويض. بقي هنا امور:

الأوّل: في مسألة الأمر بين الأمرين

وهو مـذهب أهل بيت العصـمة الذين لا يزالون يدعون إليه في مقابل مذهبي الجبر والتفويض، وقد وردت من جانبهم في هذا المجال روايات كثيرة في الجوامع المعتبرة للحديث، وحيث إنّ بعض القائلين بهذا المذهب انسـحب بالمآل إلى مذهب الجبر كمن يقول: بأنّ العلّة النهائيّة في إرادات الإنسان إنّما هي حسن سريرته أو سوئها، كما أنّ بعضاً آخر انجرّ إلى مذهب التفويض كذلك، فلابدّ أوّلًا من تفسـير الأـمر بين الأـمرين وبيان حقيقته ثمّ إيراد جملـة من تلك الرّوايات المأثورة عنهم عليهم السـلام. فنقول: إنّ «الأمر بين الأمرين» عبارة عن الجمع بين الأصـلين: التوحيـد الأفعالي (أي فاعليته تعالى في الأفعال كلّها) والعدالـة، فإنّ حقيقـة هـذا المـذهب أنه لا يخرج البـاري تعالى عن انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۵۶ سـلطانه المطلق في جميع الأشـياء حتّى في الأفعال الاختياريّة للإنسان، هذا من جانب، ومن جانب آخر لا يتّهمه بإجباره العباد على المعاصـي ثمّ أخـذهم بالعذاب. وقد ورد عن أبي بصـير عن أبي عبداللّه عليه السـلام قال: «من زعم أنّ اللّه يأمر بالفحشاء فقـد كـذب على اللّه ومن زعم أنّ الخير والشـرّ إليه فقـد كذب على اللّه» «۱». وعن هشام بن سالم عن أبي عبداللّه عليه السلام قال: «اللّه أكرم من أن يكلّف الناس ما لا يطيقون واللّه أعزّ من أن يكون في سلطانه ما لا يريد» «۲». فلا يخفى أنّه جمع في هذين الخبرين بين عدالته تعالى وعدم ظلمه على العباد بإجبارهم وتكليفهم بما لا يطيقون ولا يقدرون على إتيانه أو على تركه وبين سـلطانه وتوحيـده في جميع الأفعـال. وعن اسـماعيل بن جـابر قـال: كان في مسـجد المدينـة رجل يتكلّم في القـدر والناس مجتمعون قـال: فقلت ياهـذا أسألـك؟ قـال: سـل قلت: قـد يكون في ملـك اللّه تعالى ما لا يريـد؟ قال: فأطرق طويلًا ثمّ رفع رأسه إليّ فقـال: يا هـذا لئن قلت أنّه يكون في ملكه ما لا يريـد أنّه لمقهور، ولئن قلت لا يكون في ملكه إلّاما يريـد أقررت لك بالمعاصـي قال: فقلت لأبي عبـداللّه عليه السـلام سألت هـذا القـدري فكان من جوابه كـذا وكـذا، فقال: «لنفسه نظر أمّا لو قال غير ما قال لهلك» «۳» ، (والمراد منه أنّه بسـبب هذا الجواب أنجى نفسه من هلكة الكفر والعذاب لأنّ كلّ واحد من الأمرين الجبر والتفويض ينتهي إلى الكفر أحـدهما يوجب سـلب العدالـة عنه تعالى عن ذلك وثانيهما يوجب الشـرك في الأفعال). فقد ظهر لك أنّ معنى الأمر بين الأمرين أنّ أفعـال العباد تكون باختيارهم وإرادتهم ولـذلك يكونون مسؤولين ويجزون بالثواب أو العقاب في مقابل طاعتهم أو معصـيتهم، ولكن في نفس الوقت ومن جانب آخر تستند أفعالهم إلى الباري تعالى حقيقة لأنّ اختيارهم من جانب اللّه وتفاض إرادتهم من ناحيته تعالى إليهم في كـلّ لحظـة لحظـة وهو القيّوم عليهم وعلى أفعـالهم وجميع الأشـياء، وليس شـيء منهـا خارجاً عن سـلطانه وسـطوته، فاختيار

الإنسـان وإرادته ينشأ من اختياره تعالى الـذى أفاضه عليه وحيث إنّ أفعال الإنسان الاختياريّـة ناشـئة من انوار الأصول، ج١، ص: ٢٥٧ اختيـاره وإرادته تعـالى فهى ناشـئة حقيقـة من اختيـار اللَّه وإرادته، لأنّ إرادة الملزوم لا تنفـكّ عن إرادة اللازم، فهـذا هو الأمر بين الأمرين. فهو كما ذكره بعض الأعلام نظير ما إذا فرضـنا أنّ يـد العبـد مشـلولة لا يتمكّن من تحريكها إلّا مع إيصال الحرارة إليها بالقوّة الكهربائيـة، فأوصل المولى القوّة إليها بوساطـة سـلك الكهرباء الـذى يكون زرّه بيـد المولى فقام العبـد باختياره بفعل حسن أو قبيـح، والمولى كان يعلم بذلك فحينئذ يكون الفعل اختياريّاً للعبد ويسـتند إليه حقيقة لأنّه صدر منه باختياره، ويستند إلى مولاه أيضاً حقيقة لأنّ السـلك بيـد المولى وهو الـذى يعطى القوّة للعبد آناً فآناً. نعم ما يسـتند إلى العبد إنّما هو نسبـة المسؤوليّة، وما يسـتند إلى المولى إنّما هو نسبة الخالقية كما لا يخفى.

الثانى: دوافع القول بالجبر

وهى على ثلاثـة أنواع: فلسـفية، روحية (نفسانيّة)، سياسيّة. أمّا الأسـباب الفلسـفية فهى امور: ١- ملاحظـة تفاوت الأشـخاص من حيث الذاتيات والاسـتعدادات، فبعضـهم ذو سريرة حسنة ولبعضهم الآخر سريرة سيّئة خبيثة من أوّل الأمر وقبل التأثّر بتربية مربّ وتعليم معلّم من الخارج. ٢- ملاحظة تأثير المحيط والعائلة، فالذين تولّدوا فى محيط طيّب وعائلة طيّبة لهم روحيات وصفات طيّبة أيضاً فى الغالب، وبخلاف الـذين تولّـدوا ونشأوا فى محيط سـيّىء أو عائلـة غير أصـيلة فلهم خلقيات وضـيعة دنيئة غالباً. ٣- الانغمار فى مسألـة التوحيد الأفعالى وتوهّم أنّه لا يلائم فاعلية غير اللَّه تعالى فى أفعاله. ۴- عدم القدرة على حلّ مشكلة الإرادة وكيفية جريان قاعدة «الشىء ما لم يجب لم يوجـد» مع القول بالاختيـار وعـدم الجبر، فهـذه الامور جميعاً أو شـتاتاً صوّرت أنّ الحقّ مع مـذهب الجبر، غفلوا عن أنّ تأثير النفسانيات أو المحيط والمجتمع إنّما هى على حدّ الاقتضاء والعلّية الناقصة، فربّ إنسان له سـريرة حسـنة لكن بسوء اختياره يهوى إلى النار، وربّ إنسان له سـريرة سـيّئة ينجو بحسن اختياره ويعمل على تحسين سريرته وخلقياته ويكون من أهل الجنّة. انوار الأصول، ج١، ص: ٢٥٨ وكـذلك الـذين يعيشون فى المجتمعات الصالحـة أو الفاسـدة، فليس شـىء من ذلك علّـة تامّة للسـعادة والشـقاوة والطاعة والمعصـية بل الجزء الأخير هو إرادة الإنسان. وكذلك قبول التوحيد بأقصـى مراتبه لا ينافى القول بالاختيار كما عرفت تفصيل الكلام فيه ولا حاجـة إلى مزيـد توضيـح أو تكرار. وأمّـا السبب الروحى والنفسـانى فهو مـا يحـاوله الإنسان عنـد الفشل والهزيمـة من سـلب المسؤوليّة عن نفسه وإسناد العلّة والسبب إلى أمر آخر جبرى فيقول: «إنّى سيّىء الحظّ» مثلًا أو يقول: «فلان حسن الحظّ» وهكذا الحال فى تبريره لسلوكه الشائن وأفعاله الشريرة من أجل التخلّص من الضغط الروحى والملامات الوجدانيّة فيقول: «أراد اللَّه هكذا ولم يكن فعلى تحـت اختيـارى وإرادتى، بـل كـان مقـدّراً من قبـل، ولا يمكن الفرار عن تقـديره تعـالى» أو «لا يمكن الفرار عن جبر المحيط والـداوفع» إلى غير ذلـك، كما يشاهـد فى كثير من المسـجونين الـذين سـجنوا بما قـدّمت أيـديهم من المآثم والكبائر. وأمّا الأسـباب السياسـيّة فهى ما ينطق به تاريخ البشـريّة من الاساليب المضلّلة لحكومات الجور وقوى الانحراف فى طرح مسألة الجبر والقضاء والقدر لتوجيه تحكّماتهم وجناياتهم وبغرض تسـليم الناس فى مقابل رغباتهم الشـرّيرة ولتخـدير أفكارهم والتقـدّم فى مقاصدهم الخبيثة، كما نسب فى التاريـخ إلى جنود المغول وكمـا جـاء فى كلمـات بعض الأعـاظم «أنّ الجبر والتشبيه امويـان والعـدل والتوحيـد (أو التوحيد والتنزيه) علويّان» ومعناه أنّ بنى اميّة كانوا ينشرون مذهب الجبر لتوجيه جناياتهم.

الثالث: فى معنى السعيد سعيد فى بطن امّه ...

أمّا ما اسـتند به المحقّق الخراسانى رحمه الله من الحـديثين (حديث: «السـعيد سـعيد فى بطن امّه والشـقى شـقى فى بطن امّه» وحديث «النـاس معادن كمعادن المـذهب والفضّـة»). وهما ممّا ورد فى منابع الفريقين، فأمّا الرّوايـة الاولى فقـد رواها الكنانى عن الصادق عليه السـلام قال: قال رسول اللَّه صـلى الله عليه و آله: «الشـقى من شقى فى بطن امّه الخبر» «١» ، ومن طريق العامّة «٢» رواها انوار الأصول،

ج۱، ص: ۲۵۹ عبداللّه بن عمر عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله بنفس التعبير. وأمّا الرّواية الثانيّة فقد رواها الكلينى رحمه الله عن سهل عن بكر بن صالح رفعه عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضّة فمن كان له فى الجاهلية أصل فله فى الإسلام أصل» «۱». كما أنّها رويت أيضاً من طريق العامّة «۲» عن أبى هريرة عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله بتقديم الفضّة على الذهب. وكيف كان يمكن تفسير مجموع الحديثين بوجهين: الوجه الأوّل: حمل قوله صلى الله عليه و آله «السعيد سعيد فى بطن امّه والشقى شقى فى بطن امّه» على علم البارى تعالى بأنّه سيكون كذلك كما فسّره المعصوم عليه السلام بذلك فى رواية اخرى رواها ابن أبى عمير قال: سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن معنى قول رسول اللّه صلى الله عليه و آله «الشقى من شقى فى بطن امّه والسعيد من سعد فى بطن امّه» فقال: «الشقى من علم اللّه وهو فى بطن امّه أنّه سيعمل أعمال الأشقياء، والسعيد من علم اللّه وهو فى بطن امّه أنّه سيعمل أعمال السعداء ... الحديث» «۳» ، فلا إشكال فى أنّ الحديث بهذا المعنى يخرج عن ظاهره ولا ينافى اختيار الإنسان فى أعماله كما لا يخفى. الوجه الثانى: ما ينطبق على كلا الحديثين وهو الحمل على اختلاف الاستعدادات والمقتضيات الذاتيّة للأفراد، والروايتان كلتاهما تعبّران عن أنّ الناس يختلفون من ناحية الاستعداد الذاتى للطاعة أو العصيان، فبعضهم قريب إلى الطاعة فى ذاته وبعض آخر قريب إلى المعصية كذلك، لكن لا على حدّ الإلزام والعلّة التامّة بل على حدّ الاقتضاء، نظير ما نشاهده من اختلاف الأفراد فى استعدادهم للصيام مثلًا فبعضهم يجد فى نفسه استعداداً للصوم أكثر من الآخر، إلّاأنّ هذا لا يعنى أنّه مجبور على الصّيام وأنّ الآخر مجبور على تركه، وهكذا فى الامور العارضة على الذات كالتفاوت الجغرافى واختلاف المناطق فى الحرارة الجويّة فى المناطق الحارّة أو الباردة أو لجهة شغلية كالتفاوت الموجود بين الخبّاز والبقّال بالنسبة إلى انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۶۰ الصّيام فى شهر رمضان، والحاصل أنّ صاحب الاستعداد القوى للصيام وكذا من يعيش فى المناطق الباردة مثلًا يكون أقرب إلى طاعة اللّه من غيره وبهذه المناسبة يعدّ أقرب إلى السعادة من غيره من دون أن يكون ذلك علّة تامّة للطاعة أو المعصية. إن قلت: سلّمنا، ولكن أليس هذا الاختلاف بهذا المقدار مخالفاً للعدالة؟ قلنا: قد اجيب عن هذه الشبهة فى لسان الرّوايات الواردة عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام ببيان واضح وهو «إنّ أفضل الأعمال أحمزها». «۱» وتوضيحه: أنّ التفاوت هذا إنّما يستلزم عدم العدالة فيما إذا لم تلاحظ تلك الخصوصيّة الذاتيّة أو العرضيّة فى ميزان الأعمال وترتّب الثواب والعقاب مع أنّه لا ريب فى دخلها فى ميزان الأعمال، فيكون أفضل الأعمال أحمزها وتلاحظ النسبة الموجودة بين الاستعداد والعمل، فمن كان له استعداد أكثر وفرض أفضل للطاعة والعمل الصالح يطلب منه عمل أوفر وحصيلة أكثر، ومن كان بعكس ذلك ولديه استعداد أشدّ للمعصية ينتظر منه عمل أقلّ وحصيلة أخفّ ولا ـ ريب أنّ صلاة جار المسجد فى المسجد لا ـ تعادل فى الفضيلة مع صلاة من يكون بعيداً منه، وعين هذا الكلام يجرى فى الاختلافات الذاتيّة وتفاوت الاستعدادات الخلقية.

الكلام فى القضاء والقدر:

وحيث انتهى الكلام إلى مسألة الجبر والاختيار ينبغى أن نتكلّم بكلام موجز عن مسألة القضاء والقدر التى هى من أهمّ المسائل كتاباً وسنّة وعقلًا لما بينهما من الصلة الوثيقة، وقد ورد الكلام فى القضاء والقدر فى الأخبار المأثورة عن أئمّتنا عليهم السلام «۲». ولا بدّ قبل بيان المختار فى أصل المسألة من تقديم امور: الأمر الأوّل: فى أنّه ما الفرق بين المسألتين: مسألة الجبر والاختيار ومسألة القضاء والقدر؟ انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۶۱ تفترق مسألة القضاء والقدر عن مسألة الجبر والاختيار فى أمرين: أحدهما: أنّ الاولى أعمّ من الثانيّة من ناحية سعة شمولها لأعمال العباد وغيرهم فإنّ القضاء والقدر جاريان فى جميع الكائنات بخلاف مسألة الجبر والاختيار فإنّها مطروحة فى مجال أعمال الإنسان فقط. ثانيهما: أنّ المسألة الاولى بلحاظ انتساب الأفعال إلى اللّه تعالى والمسألة الثانيّة بلحاظ انتساب الأفعال إلى العباد أنفسهم كما لا يخفى. ولكن مع ذلك فإنّ بينهما قرابة شديدة وربط وثيق وإنّ أدلّة المسألتين متقاربة جدّاً. الأمر الثانى: أنّ القضاء والقدر فى لسان الفلاسفة يأتى على معنيين: أحدهما: القضاء والقدر العلميين، بمعنى أنّ القضاء عبارة عن العلم

الإجمالى للبارى تعالى بجميع الموجودات وهو عين ذاته تعالى، وأمّا القدر فهو علمه التفصيلى بجميع الموجودات وهو عين ذات الموجودات نفسها. ثانيهما: القضاء والقدر العمليين التكوينيين، بمعنى أنّ القضاء هو خلق الصادر الأوّل الذى يتضمّن جميع الموجودات واندرج فيه العالم بتمامه، والقدر عبارة عن إيجاد الموجودات المتكثّرة، ولا يخفى ما فيه من الإشكال فى المبانى. الأمر الثالث: فى معنى القضاء والقدر فى اللّغة وفى لسان الآيات. ففى مفردات الراغب: «القضاء فصل الأمر، قولًا كان ذلك (مثل قول القاضى) أو فعلًا (نحو قوله تعالى فقضاهنّ سبع سموات) وكلّ واحد منهما على وجهين: إلهى وبشرى ... إلى أن قال فى مقام بيان الفرق بين القضاء والقدر: والقضاء من اللّه أخصّ من القدر لأنّه الفصل بعد التقدير، فالقدر هو التقدير والقضاء هو الفصل بعد التقدير». وأمّا المستفاد من موارد استعمالها فى القرآن فهو أنّ القضاء هو الحكم القطعى الإلزامى تكوينياً كان أو تشريعيّاً، فالتكوينى منه نظير ما جاء فى قوله تعالى: «إِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» «۱» والتشريعى ما جاء فى قوله تعالى: «وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً» «۲» ، وأمّا القدر فهو بمعنى تعيين المقدار إمّا تكويناً نحو قوله تعالى: «وَإِنْ انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۶۲ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» «۱» ونحو قوله تعالى: «وَأَنْزَلْنَا مِنْ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ» «۲» ، أو تشريعاً نحو قوله تعالى: «عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ» «۳» الذى ورد فى تعيين وتحديد تكليف المعسر والموسع فى متعة المطلّقات اللاتى لم يفرض لهنّ المهر. والمختار فى المقام الذى يلائم المعنى اللغوى وظواهر الآيات والرّوايات هو أنّ القضاء والقدر على نحوين: تشريعى وتكوينى، والمراد من القضاء التشريعى هو مطلق الواجبات والمحرّمات التى أمر المكلّف بإتيانها أو نهى عن ارتكابها، ومن القدر التشريعى هو مقدار هذه الواجبات والمحرّمات وحدودها ومشخّصاتها، فمثلًا أصل وجوب الصّلاة قضاء اللّه، ووجوب إتيانها سبع عشرة ركعات فى الأوقات الخمسة قدره، وهكذا بالنسبة إلى الزّكاة والصّيام والحجّ وسائر التكاليف، ومن أوضح الشواهد على هذا المعنى وأتقنها ما مرّ من بيان المولى أمير المؤمنين عليه السلام حينما كان جالساً بالكوفة منصرفاً من صفّين وهو حديث طويل يشتمل على فوائد جمّة، وقد ورد فى ذيله: «ثمّ تلا عليه: «وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» ولا إشكال فى أنّ المراد من القضاء فى هذه الآية إنّما هو القضاء التشريعى. وأمّا المراد من القضاء والقدر التكوينيين فهو نفس قانون العلّية وإنّ كلّ شىء يوجد فى عالم الوجود وكلّ حادث يتحقّق فى الخارج يحتاج إلى علّة فى أصل وجوده (وهو القضاء)، وفى تقديره وتعيين خصوصيّاته (وهو القدر) فمثلًا إذا انكسر زجاج بحجر فأصل الانكسار هو القضاء، أى عدم تحقّقه بدون العلّة، وأمّا مقدار الانكسار المناسب لقدر الحجر وشدّة الاصابة فهو القدر. لا يقال: «لو كان الأمر كذلك أى كانت جميع الكائنات محكومة لقانون العلّية والقضاء والقدر التكوينيين لزم أن تكون أفعال العباد أيضاً محكومة لهذا القانون ويلزم منه الجبر» لأنّه قد مرّ سابقاً أنّ من قضاء اللّه التكوينى وقدره صدور أفعال العباد من محض اختيارهم وإرادتهم وأنّ الجزء الأخير للعلّة التامّة فيها إنّما هو اختيار الإنسان الذى قضى اللّه عليه وقدره فى وجوده، ولذلك قلنا: أنّ إسناد الفعل إلى الإنسان حقيقى كما أنّ إسناده إلى اللّه تعالى فى نفس الوقت حقيقى أيضاً. انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۶۳ والشاهد على ذلك ما هو المعروف من رواية ابن نباتة قال: إنّ أمير المؤمنين عليه السلام عدل من عند حائط مائل إلى حائط آخر فقيل له: ياأمير المؤمنين، تفرّ من قضاء اللّه؟ قال: «أفرّ من قضاء اللّه إلى قدر اللّه عزّوجلّ» «۱». فإنّه على كلا تفسيريه شاهد لما قلناه، فإن كان المراد منه القضاء والقدر التكوينيين فمعناه أنّى أفرّ من قضاء اللّه التكوينى (وهو أصل سقوط الحائط المائل على الإنسان الموجب للجرح أو القتل) إلى قدره التكوينى وهو أنّ الحائط المائل يوجب قتل الإنسان أو جرحه فيما إذا لم يعمل الإنسان اختياره ولم يفرّ منه بإرادته، فإنّ أصل إيجاب الحائط المائل بعد سقوطه قتل الإنسان من قضاء اللّه، ولكن هذا القضاء مقدّر ومشروط بعدم إعمال الإنسان اختياره وإرادته وبعدم عدوله وفراره منه إلى مكان آخر. وإن كان المراد منه القضاء التكوينى والقدر التشريعى فمعناه أنّ موت الإنسان بالحائط المائل وإن كان بقضاء اللّه وإرادته ولكنّه تعالى أمر الإنسان تشريعاً بالعدول والفرار، فكما أنّ موت الإنسان بالحائط من قضاء اللّه التكوينى يكون فرار الإنسان منه أيضاً من قدره التشريعى. ولا يخفى أنّ الحديث على كلا المعنيين أصدق شاهد على أنّ شمول قانون العلّية لجميع الأشياء التى منها أفعال الإنسان الاختياريّة لا ينافى اختياره وإرادته. إلى هنا تمّ الكلام فى

المقام الأوّل من «الجهة الاولی» من البحث فی معنی الأمر.

المقام الثانی: فی صیغة الأمر:

اشارة

ویبحث فیها فی أمرین:

الأمر الأوّل: فی مفادها فی الجملة

لاـ إشكال فی أنّها وضعت للطلب الإنشائی وبتعبیر المحقّق الخراسانی رحمه الله لانشاء الطلب، انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۶۴ وعلی تعبیر بعض الأعاظم لنفس البعث والاغراء (فإنّها تعابیر مختلفة والمقصود واحد) فإنّه تارةً یطلب الإنسان شیئاً بنفسه مباشرة فیتحرّك نحو الماء مثلًا لرفع العطش بنفسه، واخری یطلبه بالتسبیب، والثانی علی قسمین: تارةً یحرّك الإنسان الشخص المأمور نحو المأمور به بحركة تكوینیّة فیبعثه نحو العمل بعثاً خارجیاً ویدفعه بقوّة یده مثلًا، واخری یحرّكه ویبعثه نحو العمل بإبراز إرادته وطلبه النفسانی بلفظ خاصّ، ومن الألفاظ التی یستعملها الإنسان فی القسم الثانی صیغة الأمر فإنّها لفظ ینشأ بها الطلب، ویتوسّل به إلی مطلوبه. ثمّ إنّ دواعی هذا البعث والإنشاء مختلفة: فتارةً یكون الداعی فیه الإیجاد فی الخارج جدّاً، فیكون الطلب طلباً جدّیاً، واخری لا یكون بداعی الجدّ بل بداعی الهزل أو التحقیر أو التعجیز أو التهدید أو التمنّی أو الترجّی، ولكنّه لا یوجب الاختلاف فی المستعمل فیه بل إنّه فی جمیع هذه الموارد واحد، وهو البعث والطلب، والتفاوت إنّما هو فی الداعی فحسب. فقولك: أقم الصّلاة، لاـ یختلف عن قولك «اعمل ما شئت»! فی أنّ المستعمل فی كلیهما هو الطلب الإنشائی، والفرق بینهما إنّما هو فی أنّ الداعی لقولك الأوّل إنّما هو الجدّ وإیجاد العمل فی الخارج حقیقة، وفی الثانی التهدید وإیجاد الخوف الرادع العمل، وهذا ممّا یشهد علیه الوجدان ویعضده التبادر، وحینئذ یكون الاستعمال فی جمیعها حقیقیّاً ولا مجاز فی البین أصلًا.

الأمر الثانی: فی دلالتها علی الوجوب

لا ینبغی الإشكال فی أنّه إذا اجاءت صیغة الأمر مطلقة وبدون القرینة فانّه یفهم منها الوجوب كما علیه سیرة الفقهاء فی الفقه فی مقام العمل والاستنباط فإنّهم یعدّون صیغة الأمر حجّة علی الوجوب إذا استعملت فی الكلام مجرّدة عن القرینة، وعلیه بناء العقلاء عموماً فی أوامر الموالی إلی من تحت حكمهم، إنّما الكلام والإشكال فی منشأ هذا الظهور وهذه الدلالة، وفیه أربع احتمالات: الاحتمال الأوّل: ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الكفایة، فإنّه أسندها إلی التبادر وقال: لا یبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرینة. ولكن اشكاله واضح فإنّه یستلزم المجاز عند استعمال الصیغة فی الندب، مع أنّ الوجدان یحكم بخلافه، فإنّا لا نری فی استعمالها فی الندب عنایة ولا رعایة علاقة من علاقات المجاز انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۶۵ (بناءً علی القول بها) ففی قول المولی تعالی «أحسن كما أحسن اللَّه إلیك» أو قوله تعالی: «وَلْیَكْتُبْ بَیْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ» (بناءً علی استحباب الكتابة فی الدَین كما هو المشهور والمعروف) لا یصحّ سلب معنی الأمر منهما وجداناً، فلا یصحّ أن یقال أنّه لیس بأمر مع أنّ المجازیّة تستلزم صحّة السلب كما لا یخفی. الاحتمال الثانی: ما ذهب إلیه المحقّق النائینی رحمه الله وهو «أنّ الوجوب إنّما یكون حكماً عقلیّاً ومعناه أنّ العبد لا بدّ

أن ينبعث عن بعث المولى إلّاأن يرد منه الترخيص بعد ما كان المولى قد أعمل ما كان من وظيفته وأظهر وبعث وقال مولويّاً «افعل» وليس وظيفة المولى أكثر من ذلك، وبعد إعمال المولى وظيفته تصل النوبة إلى حكم العقل من لزوم انبعاث العبد عن بعث المولى، ولا- نعني بالوجوب سوى ذلك» «١». والإنصاف عدم تماميته أيضاً، لأنّ حكم العقل بوجوب الانبعاث فى مقابل مطلق بعث المولى أوّل الكلام، بل أنّ وجوبه أو استحبابه متفرّع على كيفية إرادته واستعماله لصيغة الأمر، فإن استعملها فى الوجوب يحكم العقل بوجوب الانبعاث وإن استعملها فى الندب يحكم العقل باستحباب الانبعاث، فوجوب الإطاعة والعمل على وفق مراد المولى مسلّم، إنّما الكلام فى مراد المولى من أمره. الاحتمال الثالث: ما ذكر فى تهذيب الاصول، وهو «أنّها كاشفة عن الإرادة الحتمية الوجوبيّة كشفاً عقلائيّاً ككاشفية الأمارات العقلائيّة، ويمكن أن يقال أنّها وإن لم تكن كاشفة عن الإرادة الحتمية إلّاأنّها حجّة بحكم العقل والعقلاء على الوجوب حتّى يظهر خلافه» «٢». أقول: كلا- الوجهين قابلان للمناقشة جدّاً، لأنّه لا حجّية للعقلاء فى باب الألفاظ إلّامن طريق الدلالة حيث إنّه لا معنى لأماريّة الألفاظ إلّامن ناحية دلالتها على معنى، والبناءات العقلائيّة والحجج المعتبرة عندهم فى باب الألفاظ لها مجارٍ خاصّة، فهى إمّا أن تكون من باب الوضع أو من باب مقدّمات الحكمة أو القرينة، وإذاً لا بدّ من تعيين أحد هذه الطرق حتّى نعيّن كيفية الدلالة ومنشأها. والحاصل: أنّ بناء العقلاء على الوجوب فرع دلالة هذا اللفظ عليه بأحد أنحاء الدلالة، انوار الأصول، ج ١، ص: ٢۶۶ وبدونها لا معنى لبنائهم على الوجوب. الاحتمال الرابع: ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله وهو نفس ما ذهب إليه فى المقام الأوّل، أى فى مبحث مادّة الأمر من أنّ دلالتها على الوجوب إنّما تنشأ من قضيّة الإطلاق ومقدّمات الحكمة ببيانين: أحدهما: أنّ الطلب الوجوبى لمّا كان أكمل بالنسبة إلى الطلب الاستحبابى فلا جرم أن كان مقتضى الإطلاق عند الدوران هو الحمل على الطلب الوجوبى إذ الطلب الاستحبابى باعتبار ما فيه من النقص يحتاج إلى نحو تحديد وتقييد. ثانيهما: أنّ الأمر بعد أن كان فيه اقتضاء لوجود متعلّقه فى الخارج (ولو باعتبار منشئيته للحكم بلزوم الإطاعة والامتثال) يكون اقتضاؤه تارةً بنحو يوجب مجرّد خروج العمل عن اللااقتضائيّة بحيث كان حكم العقل بالإيجاد من جهة الرغبة لما يترتّب عليه من الأجر والثواب فحسب، واخرى يكون اقتضاؤه لتحريك العبد بالإيجاد بنحو أتمّ بحيث يوجب سدّ باب عدمه حتّى من طرف العقوبة على المخالفة علاوة عمّا يترتّب على إيجاده من المثوبة الموعودة، وفى مثل ذلك. نقول: إنّ قضيّة إطلاق الأمر يقتضى كونه على النحو الثانى لأنّ النحو الأوّل فيه جهة نقص فيحتاج إرادته إلى مؤونة بيان «١». (انتهى مع تلخيص فى عبارته). أقول: أمّا بيانه الأوّل ففيه: أنّ غاية ما يقتضيه هو كون الطلب ذا مراتب: خفيفة وهى الاستحباب، وشديدة وهى الوجوب، كما أنّ الوجوب أو الاستحباب أيضاً ذا مراتب كثيرة، ومجرّد ذلك لا- يوجب انصراف الطلب إلى أحدها دون الآخر كما أنّ النور ذو مراتب مختلفة ولا يكون إطلاقه منصرفاً إلى بعض أفراده وهو النور الشديد، بل كلّ واحد يحتاج إلى البيان فإنّ كلّ واحد له حدّ. وأمّا بيانه الثانى: فإن كان المراد منه الانصراف إلى الفرد الأكمل فهو أيضاً قابل للمناقشة، لأنّ الانصراف إلى الفرد الأكمل ممّا لا دليل عليه، فلذا لا ينصرف «العالم» إلى أعلم العلماء، وإن كان المراد ما ذكرناه فى مادّة الأمر فهو حقّ لا ريب فيه. توضيح ذلك: أنّ صيغة الأمر تدعو إلى إيجاد الفعل فى الخارج من دون أن يتطرّق إليه انوار الأصول، ج ١، ص: ٢۶٧ الترك، أى إن طبيعة الطلب لا يتطرّق إليها الاذن بالترك فهى بظاهرها تقتضى الانبعاث، ولا سبيل لعدم الانبعاث إليها ما لم يصرّح الآمر المولى بالترخيص فتنصرف حينئذٍ إلى الوجوب واللزوم، ويشهد على ذلك عدم قبول اعتذار العبد بأنّى كنت أحتمل الندب، بل يقال له «إذا قيل لك افعل فافعل». فظهر أنّ منشأ انصراف صيغة الأمر إلى الوجوب ودلالتها عليه إنّما هو طبيعة الطلب الظاهرة فى سدّ جميع أبواب العدم (عدم الطلب) فيها، وإن هو إلّانظير الدفع باليد نحو الخروج فإذا دفعت إنساناً بيدك نحو الخروج لا مجال فيه لاحتمال استحبابه، وكذا البعث بصيغة الأمر (اخرج) فإنّه شبيه البعث التكوينى، أى الدفع باليد، ولا فرق فى هذا الظهور بين كون الطلب من العالى أو المساوى أو الدانى، نعم بينها فرق فى وجوب الإطاعة وعدمه، وهذا بحث كلامى لا دخل له بما نحن فيه من البحث اللّفظى. إن قلت: أيّة ثمرة تترتّب على هذا البحث، مع العلم بأنّ المستفاد من صيغة الأمر هو الوجوب على جميع هذا الأقوال ومن أيّ منشأ كان. قلنا: إنّ ثمرة هذا البحث تظهر فيما إذا علمنا بعدم كون المتكلّم فى مقام البيان حيث تدلّ صيغة الأمر

حينئذ على الوجوب بناءً على كونها من باب الوضع ولا ـ تدلّ عليه بناءً على كونها من باب الإطلاق ومقدّمات الحكمة فإنّ من المقدّمات كون المتكلّم في مقام البيان، إلى غير ذلك. هذا كلّه في الفصل الأوّل من الفصول التي يبحث عنها في مبحث الأوامر.

الفصل الثاني: الجمل الخبريّة

لا إشكال في أنّه كثيراً ما تستعمل الجملة الخبريّة موضع الإنشاء ويراد منها الطلب نحو قوله تعالى: «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ» وقوله تعالى: «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» وقد ورد مثل هذا الطلب في روايات كثيرة أيضاً بل لعلّ أكثر الأوامر الواردة فيها يكون من هذا النوع نظير قوله عليه السلام «يعيد صلاته» مكان قوله: «ليعد صلاته» أو قوله عليه السلام «يغتسل» أو «يسجد سجدتي السهو» إلى غير ذلك، كما تستعمل في أكثر الموارد بصورة فعل المضارع والجملة الفعليّة، وقليلًا ما تكون على هيئة الجملة الاسمية، وكيف كان فالبحث يقع في مقامين: المقام الأوّل: في أنّه كيف يمكن استعمال الجملة الخبريّة وإرادة الإنشاء منها، فهل هو حقيقة أو مجاز أو كناية؟ المقام الثاني: في أنّها هل تدلّ على الوجوب أو لا؟ أمّا المقام الأوّل فالأقوال فيه ثلاثة: ۱- أنّه مجاز لاستعمال الجملة الخبريّة التي وضعت للأخبار في غير ما وضعت له. ولكنّه بعيد جدّاً، لأنّ المجاز لا بدّ فيه من علاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، ومن الواضح أنّه لا علاقة بين الإخبار والإنشاء. ۲- ما مرّ من بعض الأعلام في المعاني الحرفيّة بالنسبة إلى الجمل الخبريّة من أنّها تدلّ على النسبة الايقاعيّة الإيجاديّة، إلّاأنّ إيجاد النسبة وايقاعها قد يكون بداعي الحكاية والإخبار كما في الجمل الخبريّة التي تصدر من المتكلّم للاخبار، وقد يكون بداعي البعث والطلب كما في ما نحن فيه، فالجملة حينئذٍ استعملت في ما وضعت له، فلا مجاز ولا حاجة إلى قرينة المجاز، إلّا انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۷۰ أنّ الدواعي حيث كانت مختلفة فتارةً يوقع المتكلم النسبة بداعي الإخبار والحكاية، واخرى يوقعها بداعي الطلب والإنشاء، أي أنّ لها فردين من النسبة فلابدّ من قيام قرينة لتعيين أحد الفردين. وربّما يستشهد لكونها ايقاعيّة أنّها توجب السرور أو الكراهة في نفس المخاطب فإنّه يسرّ إذا قيل له «أنت بحر عميق» ويتأذّى وينزعج إذا قيل له «أنت فاسق جاهل» مثلًا. ولكن قد مرّ أيضاً جوابه تفصيلًا فإنّا قلنا سابقاً أنّ الجملة الخبريّة بمبتدئها وخبرها ونسبتها أي بشراشرها تدلّ على الحكاية والإخبار عن الخارج، وأنّ النسبة أيضاً أمر تكويني خارجي تحكي عنها النسبة الخبريّة، وليست من الامور الاعتباريّة حتّى توجد في عالم الاعتبار فراجع. ۳- أنّها كناية عن الطلب والإنشاء ببيان اللازم وإرادة الملزوم فإنّ المولى إذا رأى عبده مطيعاً لأوامره (إمّا من طريق أنّ العبد قدم إلى المولى للسؤال عن وظيفته وتكليفه أو من أي طريق آخر) يفترض أوّلًا امتثاله واطاعته في الخارج وأنّه يتصدّى للعمل في الخارج بمجرّد أنّ علم بطلب المولى وإرادته، ثمّ يخبر عن امتثاله وتصدّيه كناية عن طلبه، أي يذكر اللازم وهو انبعاث العبد وحركته نحو العمل ويريد منه ملزومه وهو طلب المولى وإرادته لذلك العمل، وحينئذ لا ـ فرق بين قوله «يغتسل» مثلًا في مقام الإخبار وقوله «يغتسل» في مقام الإنشاء في أنّ كلًا منهما استعمل في الإخبار والحكاية عن الخارج، إلّاأن الأوّل يكون بداعي الإخبار حقيقة، وأمّا الثاني فهو كناية عن الطلب النفساني للعمل. إن قلت: يلزم من هذا الدور المحال لأنّ لازمه أن يتوقّف الانبعاث على الإخبار، ويتوقّف صحّة الإخبار على الانبعاث. قلنا: أنّه كذلك فيما إذا كان الإخبار إخباراً حقيقة بينما هو في المقام كناية عن البعث والطلب، والمتوقّف على الانبعاث إنّما هو صحّة الإخبار الحقيقي لا ما يكون كناية عن الإنشاء. إن قلت: إنّ لازمه الكذب كثيراً لكثرة عدم وقوع المطلوب في الخارج من العصاة، تعالى اللّه وأولياؤه عن ذلك. قلنا: الكذب في باب الكنايات متوقّف على عدم وجود المكنّى عنه في الخارج لا على عدم وجود المحكي للجملة الخبريّة التي استخدمت للكناية، ففي قولك «زيد كثير الرماد» (للكناية انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۷۱ عن جود زيد) يلزم الكذب إذا لم يكن زيد جواداً لا ما إذا لم يكن كثير الرماد، بل قد لا ـ يكون له رماد أصلًا. هذا كلّه في المقام الأوّل. وأمّا المقام الثاني: وهو دلالتها على الوجوب فالكلام فيه هو الكلام في صيغة الأمر من جهة الظهور عند العقلاء وأهل العرف، فلا إشكال هنا أيضاً في أصل الدلالة على الوجوب كما أنّ منشأها هنا أيضاً ما يرجع إلى طبيعة الطلب وما تقتضيه ماهية البعث، وأنّ جواز الترك قيد إضافي وتحتاج إلى البيان وذكر القرينة. بقي هنا أمران: الأمر الأوّل:

المعروف والمشهور أنّ دلالة الجمل الخبريّة على الوجوب آكد من دلالة صيغة الأمر، ببيان أنّها فى الحقيقة إخبار عن تحقّق الفعل بإدّعاء أنّ وقوع الامتثال من المكلّف مفروغ عنه. ولكن الإنصاف أنّه من المشهورات التى لا أصل لها، فإنّ الجملة الخبريّة حيث إنّها فى مقام الكناية عن الطلب تكون أبلغ فى الدلالة على الإنشاء كما فى سائر الكنايات فإنّها أبلغ فى بيان المقصود والدلالة على المطلوب من غيرها، لا ـ أنّها آكد وأنّ الطلب المنشأ بها يكون أقوى وأشدّ، كما يشهد عليه الوجدان، فلا فرق بالوجدان بين قوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» وقولك «يغسلون وجوههم» من حيث شدّة الطلب وضعفه والأهمّية وعدمها إلّاأنّ الثانى أبلغ فى الدلالة على وجوب الغسل من باب أنّ الكناية أبلغ من التصريح كما قرّر فى محلّه. الأمر الثانى: ما أشرنا إليه آنفاً من أنّ ملاك الصدق والكذب فى باب الكنايات إنّما هو صدق المعنى المكنّى عنه وكذبه، لا المدلول المطابقى والمعنى الموضوع له اللفظ، وحينئذ لا بأس بكثرة عدم وقوع المطلوب فى الخارج، وهى لا ـ تلازم الكذب فى قول اللّه وأولياؤه (تعالى اللّه وأولياؤه عن ذلك علواً كبيراً). إلى هنا تمّ الكلام فى الفصل الثانى من مبحث الأوامر. انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۷۳

الفصل الثالث التعبّدى والتوصّلى

اشارة

ولا بدّ من تقديم امور قبل الورود فى أصل البحث:

الأمر الأوّل: فى تعريف التعبّدى والتوصّلى وبيان الميزان فيهما

فقد ذكر لهما تعاريف كثيرة التى لا حاجة إلى ذكر جميعها بل نذكر هنا أشهرها وما يرد عليه من الإيراد ثمّ نذكر التعريف المختار. فالمشهور أنّ الواجب التوصّلى ما لا ـ يتوقّف حصول الامتثال أو حصول الغرض فيه على قصد القربة نظير تطهير المسجد «۱» فإنّ الغرض فيه يحصل وبتبعه يسقط الأمر بمجرّد التطهير من دون قصد القربة أو قصد الأمر وبأىّ طريق حصل التطهير، وأمّا الواجب التعبّدى فهو ما يتوقّف حصول الغرض والامتثال فيه على قصد القربة. ولكن الإنصاف أنّه تعريف ببعض اللوازم وليس بياناً لماهية الواجب التعبّدى والتوصّلى، فإنّ اعتبار قصد القربة أو عدمه ينشأ من خصوصيّة فى ماهية الواجب التعبّدى أو التوصّلى وإنّهما مع قطع النظر عن قصد القربة مفترقان ماهية وذاتاً. توضيح ذلك: إنّ الأفعال الاختياريّة للإنسان على قسمين: الأفعال التى يأتى بها لرفع حاجاته اليوميّة كالتجارة والبيع والنكاح والطلاق وغيرها، والأفعال التى يأتى بها لاظهار عبوديته ونهاية خضوعه وتعظيمه فى مقابل ربّه ومولاه، وهى بنفسها على قسمين أيضاً: انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۷۴ الأوّل: ما يكون بذاته تعظيماً وتجليلًا ويعدّ خضوعاً وعبوديّة كالسجدة فإنّها تعدّ بذاتها عبوديّة ولو مع عدم قصد القربة ووقوعها فى مقابل أى شخص أو أىْ شىء، وهى عبادة ولو وقعت فى مقابل صنم من الحجر والشجر. الثانى: ما يكون عبادة ولكن لا ـ بذاته وماهيته بل باعتبار المولى وجعله كعباديّة الصّيام (التى ترجع إلى عباديّة الامساك) والطواف والسعى فى الصفا والمروة والهرولة فى موضعها وغير ذلك من أشباهها من الواجبات التعبّديّة فى الشرع المقدّس، فإنّها امور وضعت للخضوع والتعظيم فى مقابل المولى الحكيم فإنّه جعلها للعبادة والعبوديّة ووسيلة للتقرّب إليه، ولا إشكال فى أنّ هذا القسم أيضاً يتشخّص بتشخّص العبادة ويتلوّن بلونها بالجعل والاعتبار مع قطع النظر عن قصد القربة والتعظيم وقصد العبادة، فإنّه نظير ما يعتبر للتعظيم ويوضع للاحترام بين الملل والأقوام، فعند بعضهم جعل رفع القلنسوة والبُرنيطة للاحترام فيعدّ وضعها إهانة وهتكاً مع أنّ عكسه يعدّ تعظيماً عندنا فيعتبر وضع العمامة مثلًا إحتراماً ورفعها هتكاً، وكذلك الحال فى العبادات، فالعمدة فيها الجعل

والاعتبار، نعم العبادة المطلوبة تتحقّق بقصد القربة لا بذات العبادة. فتلخّص: أنّ الفرق بين التعبّدى والتوصّلى لا ينحصر فى قصد القربة وعدمه فقط بل إنّهما تفترقان فى الماهية أيضاً، فماهية العمل التعبّدى تفترق عن ماهية العمل التوصّلى، وبعبارة اخرى: أنّ للعبادة التى توجب التقرّب إلى المولى ركنين: حسن فاعلى وهو أن يكون العبد فى مقام الإطاعة والتقرّب إلى المولى، وحسن فعلى وهو أن يكون ذات العمل مطلوباً للمولى. ثمّ إنّ المقصود من التعظيم فى الموالى العرفيّة إنّما هو تكريم المولى واعظامه ليكون أكرم وأعظم عند الناس، وأمّا بالنسبة إلى البارى تعالى الكامل بالكمال المطلق والغنى الحميد بغناء لا نهاية له فالمقصود منه إنّما هو تقرّب العبد ورشده وقتباس شيء من نوره وصفاته ولو كان كضوء الشمع فى مقابل الشمس أو أقلّ من ذلك. وفى تهذيب الاصول ذكر للواجب قسماً ثالثاً، فبدّل التقسيم الثنائى إلى الثلاثى حيث قسّم ما يعتبر فيه قصد القربة إلى قسمين: أحدهما: ما ينطبق عليه عنوان العبوديّة للّه‌تعالى، بحيث يعدّ العمل منه للربّ عبوديّة له كالصّلاة والاعتكاف والحجّ. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۲۷۵ وثانيهما: ما لا يعدّ نفس العمل تعبّداً أو عبوديّة وإن كان قربيّاً لا يسقط أمره إلّابقصد الطاعة كالزّكاة والخمس، ثمّ قال: وهذان الأخيران وإن كان يعتبر فيهما قصد التقرّب لكن لا يلزم أن يكونا عبادة بالمعنى المذكور إذ كلّ فعل قربى لا ينطبق عليه عنوان العبوديّة فإطاعة الولد لوالده والرعايا للملك لا تعدّ عبوديّة لهما بل طاعة، كما أنّ ستر العورة بقصد امتثال الأمر وانقاذ الغريق كذلك ليسا عبوديّة له تعالى بل طاعة لأمره وبعثه، وحينئذٍ يستبدل التقسيم الثنائى إلى الثلاثى فيقال: الواجب امّا توصّلى أو تقرّبى، والأخير إمّا تعبّدى أو غير تعبّدى ... إلى أن قال: فالأولى دفعاً للالتباس حذف عنوان التعبّديّة وإقامة التقرّب موضعها «۱». (انتهى). أقول: قد قرّر فى محلّه أنّ لبعض الأعمال القربيّة كالزّكاة والخمس حيثيتين: حيثيّة تسمّى بحقّ اللّه وحيثية يعبّر عنها بحقّ الناس، أمّا الحيثية الثانيّة فهو ما يوجب تعلّق حقّ الفقراء بأموال المكلّفين وهو يؤخذ منهم ولو جبراً سواء قصد القربة بذلك أو لم يقصدها، وأمّا الحيثية الاولى فهى ما يوجب تلوّن العمل بلون قربى إلهى ويجعله كسائر الواجبات التعبّديّة كتحمّل الجوع فى شهر رمضان أو الهدية والوقوف بمنى وعرفات أو السعى بين الصفا والمروة فى أيّام الحجّ، فكما أنّ اشتراط قصد القربة هناك علامة لجعلها ووضعها للخضوع والعبوديّة بحيث لولاها فسد العمل كذلك هنا من دون أى فرق بينهما فى هذه الجهة. هذا بالنسبة إلى ما ذكره من مثال الخمس والزّكاة، وأمّا بالنسبة إلى سائر ما ذكره من الأمثلة كستر العورة امتثالًا لأمر اللّه وانقاذ الغريق، كذلك، فمن الواضح أنّه لا يفسد أمثال هذه الامور بترك قصد القربة، فلو أنقذ الغريق من دون هذا القصد فقد أتى بما وجب عليه وإن لم يستحقّ الثواب، وهذا أى عدم الاشتراط بالقربة دليل على أنّه لم يجعل عبادة فى الشرع المقدّس، وبعبارة اخرى: العبادة كما ذكره القوم على قسمين: العبادة بالمعنى الأخصّ وهى ما يشترط فيه قصد القربة وبدونها تكون فاسدة، والعبادة بالمعنى الأعمّ وهى ما يؤتى بقصد القربة وإن لم يعتبر فى صحّتها ذلك، فلو ترك القربة فيها لم يستحقّ الثواب وإن كان عمله صحيحاً بسبب كونه توصّلياً، والمراد من التعبّدى فى المقام هو القسم الأوّل، أى ما يشترط فيه قصد القربة لا ما يؤتى بقصد القربة وإن لم يشترط بها. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۲۷۶ ثمّ إنّه قال فى المحاضرات: إنّ الواجب التوصّلى يطلق على معنيين: الأوّل: ما لا يعتبر فيه قصد القربة. الثانى: ما لا تعتبر فيه المباشرة من المكلّف بل يسقط عن ذمّته بفعل الغير سواء أكان بالتبرّع أم بالاستنابة، بل ربّما لا يعتبر فى سقوطه الالتفات والاختيار، بل ولا إتيانه فى ضمن فرد سائغ، فلو تحقّق من دون إلتفات وبغير اختيار، أو فى ضمن فرد محرم كفى. وإن شئت قلت: إنّ الواجب التوصّلى مرّة يطلق ويراد به ما لا تعتبر فيه المباشرة من المكلّف، ومرّة اخرى يطلق ويراد به ما لا- يعتبر فيه الالتفات والاختيار، ومرّة ثالثة يطلق ويراد به ما لا يعتبر فيه أن يكون فى ضمن فرد سائغ (انتهى) «۱». أقول: إنّ ما أفاده جيّد فى محلّه، ولكنّه لو كان فى مقام بيان مصطلح القوم فى الواجب التوصّلى فلم نتحقّقه فى كلماتهم، وإن كان فى مقام جعل اصطلاح جديد فلا مشاحّة فى الاصطلاح، ولعلّه كان فى مقام بيان آثار الواجب التوصّلى ولوازمه، ولكن وقع السهو فى العبارة فجعل ذلك أقساماً للواجب التوصّلى، والحاصل أنّ الواجب التوصّلى شيء واحد وكلّ ذلك من لوازمه وآثاره.

الأمر الثانى: فى أنحاء قصد القربة

قد ذكر في بعض الكلمات أنحاء أربعة لقصد القربة وأشار إليها المحقّق الخراساني؛ أيضاً في بعض كلماته: أوّلها: التقرّب بقصد الأمر، ثانيها: التقرّب بقصد المحبوبيّة، ثالثها: التقرّب بقصد المصلحة، ورابعها: التقرّب بقصد كونه للّهوإنّ اللّه أهل للعبادة. أقول: أمّا التقرّب قصد الأمر: فهو يتصوّر في ما تكون عباديته بالجعل والاعتبار حيث إنّ هذا القبيل من الامور العباديّة تحتاج في تحديدها وتعيين نوعها وكيفيتها إلى أمر واعتبار من ناحية الشارع، وأمّا ما تكون عباديته ذاتيّة كالسجود فلا حاجة فيها إلى قصد الأمر ليكون عبادة لأنّها خضوع ذاتاً ولا تتصوّر فيه أشكال مختلفة فيكون في حالٍ خضوعاً للّه تعالى وفي حال آخر غير خضوع، وقصد الأمر لا بدّ منه في ما إذا تصوّر لعمل واحد دواعٍ مختلفة وحالات متفاوتة. انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۷۷ وأمّا التقرّب بقصد المحبوبيّة: فلا إشكال في جوازه حيث إنّ قصد المحبوبيّة أيضاً يمكن أن يصير احترازاً عن سائر الدواعي وبياناً للقسم الذي يكون عبادة. وأمّا التقرّب بقصد المصلحة: فإن كان المقصود من المصلحة ما يترتّب على العبادة من الخضوع والتكامل المعنوي (وهو ما نسمّيه بالمصلحة الأخلاقيّة) فهو يرجع إلى القسم السابق، أي قصد المحبوبيّة، وإن كان المراد منها المصالح الماديّة كالصحّة في الصيام (كما ورد في الحديث: «صوموا تصحّوا») وكإصلاح أمر المعاش والامور الاقتصاديّة للمسلمين في الحجّ (فإنّ من أبعاد الحجّ بعده الاقتصادي كما اشير إليه في الحديث أيضاً) فلا إشكال في عدم إمكان التقرّب بقصدها كما لا يخفى، فإنّ هذه الامور ليست اموراً قربيّة إلّاإذا لوحظ كونها مقدّمة للعبادة والإطاعة بمعنى أنّه يريد صحّة جسمه مثلًا ليقوى على طاعة اللّه. وأمّا التقرّب بقصد كون العمل للّه: لأنّ اللّه أهل للعبادة فلا يصحّ أيضاً، لأنّ التقرّب بعمل خاصّ متفرّع على عباديته في الرتبة السابقة إمّا ذاتاً أو بالجعل والاعتبار، فإن كان عبادة ذاتاً فهو وإلّا فلابدّ لصيرورته عبادة من أن يقصد محبوبيته عند اللّه أو كونه مأموراً به حتّى يمتاز عن أشباهه ونظائره، وأمّا مجرّد إتيانه لأنّ اللّه تعالى أهل للعبادة لا يوجب عباديته كما لا يخفى. فظهر أنّ الصحيح من الأنحاء الأربعة في العبادات المجعولة الاعتباريّة من جانب الشارع إنّما هو القسم الأوّل والثاني فقط، وأمّا في العبادات الذاتيّة فلا حاجة إلى شيء من ذلك، نعم إذا أتى بالسجدة بقصد كونها للّهتكون عبادة للّه، وإن اريد بها الصنم تكون عبادة للصنم، فهي عبادة على كلّ حال ذاتاً من دون حاجة إلى جعل واعتبار.

الأمر الثالث: في إمكان أخذ قصد الأمر في المأمور به

اشارة

فقد وقع الخلاف في أنّه هل يجوز أخذ قصد الأمر في متعلّقه شرعاً أو لا؟ ذهب جماعة من الأعلام إلى عدم الإمكان وإنّ قصد الأمر ممّا يعتبر في العبادات عقلًا لا شرعاً ولهم بيانات مختلفة في إثباته: منها: ما أفاده المحقّق الخراساني؛ من لزوم الدور، وبيانه: إنّ قصد الأمر متأخّر عن الأمر، والأمر متأخّر عن متعلّقه فلو اعتبر قصد الأمر المتأخّر عن الأمر في المتعلّق السابق على الأمر لزم تقدّم الشيء على نفسه برتبتين وهو محال. انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۷۸ ثمّ أورد على نفسه: أوّلًا: بما حاصله، إنّ قصد الأمر متأخّر عن الأمر خارجاً فما لم يتحقّق الأمر في الخارج لم يمكن قصده، وأمّا تأخّر الأمر عن متعلّقه (كتأخّر الأمر بالصّلاة عن وجود الصّلاة خارجاً) فهو باطل لأنّه تحصيل للحاصل، نعم الأمر متأخّر عن وجود متعلّقه ذهناً لأنّه ما لم يتصوّر الصّلاة لا يأمر به. وأجاب عنه: بأنّ الإتيان بالصّلاة بداعي الأمر غير مقدور للمكلّف حتّى بعد الأمر إذ لا أمر للصّلاة كي يأتي بها بداعيه فإنّ الأمر حسب الفرض قد تعلّق بالمجموع أي بالصّلاة المقيّدة بداعي الأمر لا بنفس الصّلاة وحدها كي يمكن الإتيان بها بداعي أمرها، والأمر لا يدعو إلّا إلى ما تعلّق به (وهو المجموع) لا إلى غيره (وهو الصّلاة وحدها). ثانياً: بقوله، نعم إنّ الأمر تعلّق بالمجموع ولكن نفس الصّلاة أيضاً صارت مأموراً بها بالأمر بها مقيّدة (أي بالأمر الضمني). وأجاب عنه بقوله: كلّا، لأنّ ذات المقيّد لا يكون مأموراً بها، فإنّ الجزء التحليلي العقلي (وهو ذات «المقيّد» و «التقيّد» حيث إنّهما بعد تعلّق الأمر بمجموع الصّلاة المقيّدة بداعي الأمر جزءان تحليليّان نظير الجنس والفصل) لا يتّصف بالوجوب

أصلًا إذ لا وجود له في الخارج غير وجود الكلّ الواجب بالوجوب النفسي الاستقلالي كي يتّصف بالوجوب ضمناً كما هو الشأن في الجزء الخارجي. ثالثاً: بقوله، نعم، لكنّه إذا أخذ قصد الأمر شرطاً وقيداً وأمّا إذا أخذ شطراً وجزءً فينبسط الأمر حينئذ على الأجزاء ويتّصف كلّ من الصّلاة وقصد الأمر بالوجوب النفسي الضمني أي يكون تعلّق الوجوب بكلّ جزءٍ بعين تعلّقه بالكلّ ويصحّ أن يؤتى به بداعي ذاك الوجوب، ضرورة صحّة الإتيان بكلّ جزء من أجزاء الواجب بداعي وجوبه. وأجاب عنه: أوّلًا: بأنّ تعلّق الأمر بإرادة الأمر وقصده ممتنع لأنّ اختياريّة الأفعال تكون بالإرادة وهي القصد، فلو كانت اختياريّة الإرادة بإرادة اخرى لتسلسلت. وثانياً: بأنّ الإتيان بالجزء إنّما يمكن في ضمن الإتيان بالمجموع بداعي الأمر المتعلّق بالمجموع، وإتيان المجموع بداعي أمره لا يكاد يمكن في ما نحن فيه، لأنّه يلزم الإتيان بالمركّب انوار الأصول، ج١، ص: ٢٧٩ من قصد الأمر وغيره بقصد الأمر وهو محال. (انتهى كلامه بتوضيح منّا). أقول: وفي كلامه مواقع للنظر: الأوّل: أنّ جوابه عن الإشكال الأوّل بمنزلة تغيير لموضع البحث وقبول حلّ مسألة الدور والدخول في مسألة اخرى فكأنّه اعترف برفع إشكال الدور بمسألة اللحاظ فإنّ اعتباره في المتعلّق يحتاج إلى تصوّره ذهناً فقط لا إلى وجود الأمر خارجاً. الثاني: أنّه اعترف أيضاً ضمن الإشكالين الأخيرين بإمكان أن يكون قصد الأمر جزءً للمأمور به مع أنّ الجزء داخل في ذات المأمور به وفي قوامه كأحد الأجزاء في المعاجين وكالركوع والسجود في الصّلاة، بينما قصد الأمر ليس في عداد الأجزاء وإنّما هو يعرض الأجزاء ويكون من قبيل الحالات التي تعرض الشيء فهو من سنخ الشرط لا الجزء، نظير الاستقبال أو الطهارة في الصّلاة. الثالث: أنّه أنكر وجود الأمر الضمني النفسي بالنسبة إلى الشرائط وحصر وجوده في الأجزاء مع أنّه يمكن تصوّر الأمر الضمني في الشرائط أيضاً، غاية الأمر أنّ متعلّقه هو الأجزاء وتقيّدها بالقيد، حيث إنّ التقيّد أيضاً جزء كسائر الأجزاء المطلوبة وإن كان القيد خارجاً، فإنّ تقيّد الصّلاة بالطهارة أيضاً متعلّق للأمر النفسي الضمني وإن كانت نفس الطهارة خارجة عنها. الرابع: أنّه أشار في مقام الجواب عن الإشكال الثالث إلى ما مرّ منه سابقاً من أنّ اختياريّة سائر الأفعال بالإرادة، وإراديّة الإرادة ليست بها للزوم التسلسل، وقد مرّ الجواب عنه في البحث عن اتّحاد الطلب والإرادة فراجع. الخامس: الوجدان أصدق شاهد على إمكان أخذ قصد الأمر في المأمور به كأن يقول المولى: «كبّر واسجد واركع ... مع قصد هذا الأمر» وكلّ ما ذكر من الأشكال شبهة في مقابل الوجدان لا يعتنى به، فمثلًا اشكاله بأنّه «يلزم منه وجوب إتيان المأمور به المركّب من قصد الأمر بقصد الأمر، أي يلزم أن يتعلّق قصد الأمر بقصد الأمر وهو محال» يمكن الجواب عنه بأن لا إشكال في أنّ المحتاج إلى قصد القربة إنّما هو الأجزاء، وأمّا الشرائط فالذي يحتاج من بينها إلى قصد القربة إنّما هو الطهارة عن الحدث فقط حين تحصيلها لا حين تقيّدها وأمّا سائر الشرائط كالاستقبال والستر والطهارة عن الخبث وقصد القربة نفسه فلا حاجة فيها إلى قصد انوار الأصول، ج١، ص: ٢٨٠ القربة بل يكفي تحقّق ذواتها بأي نحو حصلت ولو بدون قصد القربة. وحينئذ نقول: لو فرضنا كون الأجزاء في الصّلاة تسعة وتعلّق الأمر بها فيصير عشرة مع تقيّدها بقصد الأمر، فينبسط الأمر على الجميع فيأتي بها بقصد الأمر الضمني، وهو يرى أنّ الجزء العاشر يحصل بمجرّد ذلك، فيكون الأمر الضمني في ضمن الكلّ، والمحتاج إلى قصد الأمر هو الأجزاء لا الشرائط لعدم قيام دليل عليه. السادس: سلّمنا إستحالة أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر ولكن الطريق في جعل عباديّة العبادات وأخذ قصد التقرّب بها في المتعلّق ليس منحصراً في أخذ قصد الأمر فيه بل يمكن لذلك أخذ قصد المحبوبيّة أو قصد المصلحة المعنويّة في المتعلّق فيقال مثلًا «صلّ بقصد المحبوبيّة أو قصد المصلحة المعنويّة» فإذا لم يأخذه المولى في المتعلّق وأطلقه نتمسّك بإطلاقه لعدم اعتبار قصد القربة وعدم كون الواجب تعبّديّاً. ثمّ إنّه قد ذُكر هيهنا طريق آخر لأخذ قصد الأمر في المأمور به، وهو ما أفاده الشّيخ الأعظم رحمه الله على ما في تقريراته، ثمّ ذكره المحقّق الخراساني رحمه الله فيما أورده على نفسه رابعاً، وهو عبارة عن تصحيح اعتبار قصد الأمر في المأمور به من طريق أمرين: أحدهما: يتعلّق بذات العمل، والآخر: بإتيانه بداعي أمره، فلو لم يعتبر المولى قصد القربة بواسطة أمر ثانٍ وكان هو في مقام البيان نستكشف عدم اعتباره. ثمّ أجاب المحقّق الخراساني رحمه الله عنه: أوّلًا: بأنّا نقطع بأنّه ليس في العبادات إلّاأمر واحد كسائر الواجبات التوصّليّة. وثانياً (وهو العمدة) بأنّ الأمر الأوّل المتعلّق بأصل الفعل إن كان توصّلياً يسقط بمجرّد الإتيان بالفعل ولو بداعي أمره فلا يكاد يبقى مجال لموافقة الأمر الثاني، لسقوط الأمر الأوّل

بمجرّد الإتيان بالفعل لا بـداعى أمره، وإن كان تعبّـديّاً لا يسـقط بمجرّد الإتيان بالفعل بغير داعى أمره، فلا وجه لعدم السـقوط إلّاكون الواجب عباديّاً لا يحصل الغرض منه إلّامع الإتيان به بداعى أمره، ومع كون الواجب كذلك يستقلّ العقل لا محالة بوجوب إتيانه على نحو يحصل به الغرض أى بـداعى أمره وعلى وجه التقرّب به من دون حاجة إلى أمر آخر بإتيانه كذلك. أقول: يرد على جوابه الأوّل: بأنّه يوجد فى باب العبادات أمران: أحدهما: متعلّق بذات انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۸۱ العمل وهو واضح، والآخر: بإتيانه بداعى أمره، وهو ما يستفاد من إجماع الفقهاء على اعتبار قصـد القربة فإنّه كدليل منفصل وارد بعد الأوامر العباديّة. فإنّ المقصود من الأمر إنّما هو الـدليل الكاشف عن قول المعصوم عليه السـلام ولا إشـكال فى أنّ الإجماع دليل شـرعى يوجب القطع بصـدور أمر من المعصوم عليه السلام يـدلّ على اعتبـار قصـد القربـة. ويرد على جوابه الثانى: أنّا نختار الشقّ الثانى من كلامه وهو كون الأمر الأوّل تعبّـديّاً لا يسـقط بمجرّد الإتيـان بالفعـل بغير داعى أمره ولكن مع ذلـك لا يكون الأمر الثانى لغواً، لأنّ الكاشف عن تعبّديّـة الأمر الأوّل وعـدم حصول الغرض منه إلّابـداعى أمره إنّما هو الأمر الثانى، وليس هناك دليل آخر فى مقام الإثبات إلّاالأمر الثانى. ثمّ إنّه لو فرضـنا اسـتحالة أخذ قصد الأمر فى المأمور به بأمر واحد وانحصار طريق أخذه فى أمرين، فلا إشكال فى أنّ الإطلاق الذى يتمسّك به فى صورة عدم أخذ قصـد الأمر بأمر ثانٍ ليس إطلاقاً لفظيّاً لأنّ المفروض عدم إمكان تقييد الأمر الأوّل بقصد الأمر حتّى يتصوّر فيه الإطلاق، بل هو إطلاق مقـامى، وهو عبارة عن كون المولى فى مقام بيان حكم أفراد كثيرة من دون أن يصوغه فى قالب لفظى شامل لجميع الأفراد بل يـذكر حكم كلّ فرد فرد بصـيغته الخاصّة فيقول مثلًا: «كبّر، اسجد، اركع ...» فحينئذٍ لو شككنا فى وجوب جزء خاصّ أو قيد خاصّ فليس هنا لفظ كان من الممكن أن يقيّده بذلك الجزء، ومثل أن يقول السائل: «بيّن لى الأغسال الواجبة» وأجاب الإمام عليه السلام غسل الجنابة والحيض و ... من دون ذكر غسـل الجمعـة، فيعلم منه بمقتضـى الإطلاـق المقـامى عـدم وجوبه، أى أنّ المولى كـان فى مقـام لو تعلّق غرضه بجزء آخر لذكره، وحيث إنّه لم يذكره فلم يقل مثلًا «اقنت» فى عرض سائر الأجزاء نستكشف عدم وجوبه، وهذا نظير ما إذا قام الـدائن فى مقام تصـفية الديون فأحصـى كلّ مورد مورد من موارد الدين وترك المجلس بعنوان التصـفية فلو شكّ المدين بعدئذٍ فى وجود طلب آخر فله أن يتمسّك بإطلاق المقام ويقول: حيث إنّ الـدائن كان فى مقام التصـفية ولم يـذكر هـذا المورد فهذا دليل على عـدم بقاء مورد آخر لدينه، فهذا إطلاق مقامى من باب أنّه ليس فى البين لفظ صدر من جانب الدائن كقوله «لا دين لى عليك» حتّى يتمسّك بإطلاقه. فتلخّص من جميع ما ذكرنا أنّه يمكن أخذ قصد القربة فى المأمور به بثلاثة طرق: ۱- أخذ قصد الأمر فى متعلّق الأمر الأوّل، ۲- أخذ قصد الأمر فى الأمر الثانى، ۳- أخـذ مطلق قصد القربة فى المتعلّق الأعمّ من قصد الأمر وقصد المحبوبيّة وغيرهما، وقد عرفت جواز الجميع.

هل الأصل فى الأوامر هو التعبّديّة أو لا؟

إذا عرفت هذا المقدّمات فلنتكلم عن أصل البحث وهو مقتضـى الأصل الأوّلى فى الأوامر وأنّه هل هو التعبّديّة أو التوصّليّة؟ فنقول: فيه ثلاثة أقوال: ۱- أنّ الأصـل هو التوصّـلية وهو المختار. ۲- أنّ الأصـل هو التعبّديّـة وهو المنقول من الكلباسـى صـاحب الإشارات. ۳- فقـدان الأصل اللّفظى فلابـدّ من الرجوع إلى الاصول العمليّـة وهو مختار المحقّق النائينى رحمه الله. أمّا القول الأوّل: فقد ظهر بيانه ممّا ذكرنا من أنّه يمكن للمولى أخـذ قصد الأمر ضـمن أمر واحد أو أمرين فحيث لم يأخذه وكان فى مقام البيان نتمسّك بإطلاق كلامه، ونثبت به عدم اعتباره عنده. وأمّا القول الثانى: فاسـتدلّ له بامور: الأمر الأوّل: أنّ غرض المولى من الأمر هو إيجاد الداعى فى المكلّف للعمل وإخراجه من حالة عدم إحساس المسؤوليّة إلى حالة إحساس المسؤوليّة فى قبال المولى، وكلّما حصل هذا الغرض حصل قصد القربـة طبعـاً لأنّـه ليس إلّاإحسـاس المكلّف بالمسؤوليّـة فى مقابـل المولى وانبعـاثه من بعثه وتحرّكه من تحريكه، فالأصـل الأـوّلى فى الأـوامر أن تكون تعبّديّـة، والتوصّـلية تحتـاج إلى دليـل خـاصّ. ولكن يمكن الجواب عنه: أوّلًا: أنّه لا دليل على أنّ غرض المولى فى أوامره هو تحريك العبد مطلقاً، فإنّه أوّل الكلام حيث يمكن أن يكون غرضه تحريك العبد فى ما إذا لم يكن متحرّكاً بنفسه، فلو علم

المولى بتحرّك العبد بنفسه وحركته إلى الماء مثلًا لرفع عطش المولى لم يأمره بإتيان الماء، وهذا نظير ما ورد فى بيان الإمام السجّاد عليه السلام حيث قال: «ولست اوصيكم بالدنيا فإنّكم بها مستوصون وعليها حريصون وبها مستمسكون» «۱». انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۸۳ ثانياً: أنّ وظيفة العبد إنّما هو تحصيل غرض المولى من المأمور به لا قصد التقرّب مثلًا حيث إنّ العقل يحكم بوجوب رفع عطش المولى مثلًا على أىّ حال: فلو اهرق الماء لا بدّ من إتيان ماء آخر مرّة اخرى وهكذا حتّى يرفع عطش المولى مع أنّه قد امتثل الأمر وأتى بالماء، فإنّ هذا هو مقتضى حقّ الطاعة والعبوديّة. وبعبارة اخرى: إنّ غرض المولى من أمره حصوله على ما هو موجود فى المأمور به من المصلحة لا تحريك العبد إلى المأمور به بقصد امتثال أمره فحسب، إلّاإذا ثبت كون الغرض منه هو العبوديّة والتقرّب إليه. الأمر الثانى قوله تعالى: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ» «۱» ببيان أنّها تدلّ على أنّ جميع الأوامر صدرت من جانب البارى تعالى للعبادة مخلصاً والاخلاص عبارة عن قصد التقرّب فى العمل، ولازمه أن تكون جميع الأوامر الشرعيّة تعبّديّة إلّاما خرج بالدليل. والجواب عنه واضح: لأنّ الآية إنّما تكون فى مقام نفى الشرك وإثبات التوحيد كما يشهد عليه بعض الآيات السابقة عليها وهو قوله تعالى: «لَمْ يَكُنْ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمْ الْبَيِّنَةُ» «۲» ، وكذلك بعض الآيات اللّاحقة وهى قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِى نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا» «۳». بل وهكذا ما ورد فى نفس الآية من التعبير بالحنفاء حيث إنّ الحنيف هو المائل من الباطل إلى الحقّ، فيطلق على الإنسان الموحّد الذى لا يعبد إلّااللّه، ولذلك وصفهم بعد ذلك بإقامة الصّلاة وإيتاء الزّكاة اللّذين هما من لوازم التوحيد باللّه ومن أوصاف العباد الموحّدين، على أىّ حال: إنّ الآية فى مقابل المشركين وأهل الكتاب تدلّ على انحصار العبادة باللّه تعالى وأنّ الناس امروا لأن لا يعبدوا إلّااللّه تعالى لا أنّ جميع الأوامر الشرعيّة الصادرة من جانب اللّه تعالى تكون تعبّديّة، وأين هذا من ذاك. ويشهد عليه أيضاً ذهاب المفسّرين ظاهراً على هذا المعنى، فهذا هو المحقّق الطبرسى رحمه الله فى انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۸۴ ذيل هذه الآية يقول: «أى لم يأمرهم اللّه تعالى إلّالأن يعبدوا للّهوحده لا يشركون بعبادة، فهذا ممّا لا يختلف فيه الامّة ولا يقع منه التغيير» وقال فى ذيل قوله تعالى «مخلصين له الدين»: «لا- يخلطون بعبادته عبادة من سواه» وكذلك غيره. أضف إلى ذلك أنّ المعنى المذكور للآية يستلزم منه التخصيص بالأكثر حيث إنّه لا- ريب فى أنّ أكثر الأوامر توصّلية. مضافاً إلى أنّ لحن الآية آبية عن التخصيص لمكان التأكيدات العديدة الشديدة الواردة فيها كما لا يخفى. الأمر الثالث: التمسّك بروايات تدلّ على أنّ الأعمال إنّما هى بالنيّات: منها: ما رواه أبو حمزة عن على بن الحسين عليه السلام قال: «لا عمل إلّابنيّة» «۱». ومنها: ما رواه اسحاق بن محمّد قال: حدّثنى على بن جعفر بن محمّد، وعلى بن موسى بن جعفر هذا عن أخيه وهذا عن أبيه موسى بن جعفر عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله فى حديث. قال: «إنّما الأعمال بالنيّات، ولكل امرىء ما نوى» «۲» وهكذا الرّواية الثانيّة والثالثة من نفس الباب. وتقريب الاستدلال: إنّ هذه الرّوايات تدلّ على اعتبار نيّة القربة فى جميع الأعمال بشهادة عموم التعبير ب «الأعمال» فى الرّواية الاولى، والنكرة فى سياق النفى فى الرّواية الاولى، فلابدّ من قصد القربة فى جميع الأعمال إلّاما خرج بالدليل. والجواب عنه: أوّلًا: أنّه لا دليل على كون المراد من النيّة فى هذه الرّوايات نيّة القربة بل لعلّها نيّة عنوان العمل بالنسبة إلى العناوين القصديّة حيث إنّ كثيراً ما يكون لعمل واحد عناوين عديدة ووجوه متفاوتة يتميّز كلّ واحد منها عن غيرها بالنيّة، فمثلًا إذا أعطى زيد درهماً أمكن أن يكون من باب الأمانة أو الهبة أو الخمس أو الزّكاة أو أداء الدَين أو ردّ المظالم أو القبض، ولكنّه تتميّز وتتعيّن بالقصد والنيّة. وإن شئت قلت: لا بدّ فى الرّواية من تقدير يدور أمره بين الاحتمالين: احتمال أن يكون انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۸۵ المقدّر الصحّة، أى إنّما صحّة الأعمال بالنيّات، واحتمال أن يكون المقدّر الأجر والثواب، أى إنّما أجر الأعمال بالنيّات، فعلى الأوّل يثبت مطلوب الخصم أى اعتبار قصد القربة فى جميع الأعمال كما لا يخفى، وأمّا على الثانى فيكون معنى الرّواية أنّ ترتّب الثواب على الأعمال مشروط بقصد القربة فإزالة النجاسة عن المسجد يترتّب عليها الثواب إذا تحقّقت بنيّة القربة لا أنّ صحّتها تتوقّف عليها، واين هذا من تعبّديّة جميع الأعمال؟ وهذا الاحتمال الثانى هو المتعيّن فى تفسير الرّواية بقرينة ما ورد فى ذيل الرّواية الثانيّة من قوله

عليه السلام: «ولكلّ امرىء ما نوى، فمن غزى إبتغاء ما عند اللّه فقد وقع أجره على اللّه عزّوجلّ ومن غزى يريد عرض الدنيا أو نوى عقالًا لم يكن له إلّاما نوى»، والرّوايات يفسّر بعضها بعضاً. وبعبارة اخرى: إنّ النزاع فى ما نحن فيه إنّما هو فى العبادة بالمعنى الأخصّ أى ما يشترط قصد القربة فى صحّة العمل لا العبادة بالمعنى الأعمّ أى ما يعتبر فى ترتّب الثواب عليه قصد القربة، ولا إشكال فى أنّ الجهاد من القسم الثانى، فلو كانت الرّواية فى مقام اعتبار قصد القربة فى جميع الأعمال لزم خروج مورد الرّواية عنها. ويشهد لهذا التفسير للرواية أيضاً ما رواه أبو عروة السلمى عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: «إنّ اللّه يحشر الناس على نيّاتهم يوم القيامة» «۱». وما رواه أبو ذرّ عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله فى وصيّة له قال ياأبا ذر: «ليكن لك فى كلّ شىء نيّة حتّى فى النوم والأكل» «۲». وثانياً: ما مرّ فى الجواب عن الدليل الثانى من قضيّة التخصيص بالأكثر كما لا يخفى. فقد تلخّص من جميع ذلك عدم تماميّة جميع الوجوه التى استدلّ بها للقول الثانى. وأمّا القول الثالث: وهو ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله من عدم وجود أصل لفظى فى المقام فاستدلّ له بما حاصله «إنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة فيتصوّر الإطلاق فيما يتصوّر التقييد فيه، وحيث إنّ التقييد ممتنع هنا يكون الإطلاق أيضاً ممتنعاً، فيكون الحقّ حينئذٍ هو الإهمال وعدم الإطلاق مطلقاً، ووجه كون الإطلاق من قبيل عدم الملكة لا العدم المطلق أنّ الإطلاق وإن كان عدمياً إلّاأنّه موقوف على ورود الحكم على انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۸۶ المقسم وتماميّة مقدّمات الحكمة فالتقابل بينهما لا محالة يكون تقابل العدم والملكة، فإذا فرضنا فى مورد عدم ورود الحكم على المقسم فلا معنى للتمسك بالاطلاق قطعاً، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ انقسام المتعلّق بما إذا أتى به بقصد الأمر وعدمه يتوقّف على ورود الأمر فإنّه من الانقسامات الثانويّة، فليس قبل تعلّق الأمر وفى رتبة سابقة عليه مقسّم أصلًا، فالحكم لم يرد على المقسّم بل صحّة التقسيم نشأت من قبل الحكم فلا معنى للتمسّك بالاطلاق» «۱». والجواب عنه: ظهر ممّا سبق حيث إنّا لم نقبل عدم إمكان أخذ قصد الأمر فى المتعلّق حتّى نلتزم بالإهمال بل قلنا بإمكانه من طرق ثلاثة: أخذ قصد الأمر فى الأمر الأوّل، وأخذه فى الأمر الثانى، وعدم انحصار التقرّب فى قصد الأمر. هذا كلّه بالنسبة إلى الأصل اللّفظى.

الأصل العملى فى المقام:

لو أنكرنا وجود الأصل اللّفظى إمّا من طريق عدم إمكان أخذ قصد الأمر فى المأمور به أو عدم كون المولى فى مقام البيان، فما هو مقتضى الأصل العملى فى المقام؟ فيه ثلاثة وجوه: الوجه الأوّل: أنّ الأصل هو البراءة بمقتضى العقل والنقل ونتيجته التوصّلية، وهذا هو المختار. الوجه الثانى: عدم جريان البراءة لا عقلًا ولا شرعاً بل الأصل هو الاشتغال ونتيجته التعبّديّة وهذا ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله ومن تبعه. الوجه الثالث: جريان البراءة الشرعيّة دون العقليّة. أمّا القول الأوّل: فيظهر وجهه ممّا سنذكره فى الجواب عن القول الثانى. وأمّا القول الثانى: فاستدلّ لعدم جريان البراءة العقليّة فيه بما حاصله: إنّ الشكّ فى المقام واقع فى الخروج عن عهدة التكليف المعلوم، والعقل يستقلّ بلزوم الخروج عن عهدته، فإذا علمنا أنّ شيئاً خاصّاً كالعتق مثلًا واجب قطعاً، ولم نعلم أنّه تعبّدى يعتبر فيه قصد القربة، أم انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۸۷ توصّلى لا يعتبر فيه ذلك، فما لم يؤت به بقصد القربة لم يعلم الخروج عن عهدة التكليف المعلوم تعلّقه به، فإذا لم يؤت به كذلك وقد صادف كونه تعبّديّاً يعتبر فيه قصد القربة فلا يكون العقاب حينئذ عقاباً بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان. وببيان آخر: إنّ مردّ الشكّ فى التعبّديّة والتوصّليّة إلى الشكّ فى حصول الغرض من المأمور به بدون قصد القربة وعدمه، وحيث إنّ تحصيل غرض المولى أيضاً لازم بحكم العقل كإتيان المأمور به فلابدّ أن يقصد القربة حتّى يتيقّن بتحصيل الغرض وسقوط ما وجب عليه والخروج عن عهدة ما اشتغلت ذمّته به. وهذا نظير الشكّ فى وجوب قصد الوجه والتمييز، فإنّه إذا شكّ فى اعتبار قصد الوجه والتمييز فى العبادات وشكّ فى دخلهما فى الطاعة والغرض من المأمور به فلا مجال إلّالأصالة الاشتغال، نعم يمكن التخلّص عن الاحتياط وجريان أصالة الاشتغال فيهما بأنّهما ممّا يغفل عنه عامّة الناس ولا يلتفت إليه إلّاالأوحدى منهم، وفى مثله كان على الآمر بيان دخله فى غرضه فحيث لم يبيّن يقطع بعدم دخله فيه، فلا يجب الاحتياط حينئذٍ (وأمّا

قصد القربة فليس بهذه المنزلة). واستدلّ لعدم جريان البراءة الشرعيّة بأنّه لا بدّ فى جريان أدلّة البراءة الشرعيّة كحديث الرفع وأخواته من شىء قابل للرفع والوضع، وما نحن فيه ليس كذلك حيث إنّ دخل قصد القربة ونحوها فى الغرض ليس بشرعى بل واقعى فلا يقبل الرفع. إن قلت: إنّ دخل الجزء والشرط أيضاً واقعى، فكيف يرفع بحديث الرفع ونحوه فى باب الأقلّ والأكثر الارتباطيين؟ قلنا: إنّ دخلهما وإن كان واقعياً إلّاأنّهما قابلان للرفع، فبدليل الرفع يكشف أنّه ليس هناك أمر فعلى بما يعتبر فيه المشكوك حتّى يجب الخروج عن عهدته عقلًا، بخلاف المقام فإنّه علم فيه بثبوت الأمر الفعلى. (انتهى ملخّص كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله ومن تبعه فى الاستدلال على أنّ الأصل هو الاشتغال). أقول: فيه مواقع للنظر: الموقع الأوّل: للاشكال فى المبنى، فقد مرّ إمكان أخذ قصد الأمر فى المتعلّق بطرقه الثلاثة. الموقع الثانى: (وهو العمدة) أنّه لا دليل على وجوب تحصيل غرض المولى، بل على العبد انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۸۸ أن يؤتى بمتعلّقات التكاليف الموجّهة إليه فقط حتّى لو كانت نسبة المصالح والملاكات إلى متعلّقات التكاليف من قبيل المسبّبات التوليديّة إلى أسبابها أو من قبيل العلّة والمعلول التكوينيين، لأنّ الواجب فى الحقيقة إنّما هو ذات المتعلّق لا بما أنّه سبب أو علّة، فالغسلتان والمسحتان فى باب الوضوء مثلًا واجبتان بذاتهما لا بما إنّهما موجبتان للطهارة الباطنية، لأنّ هذا أمر خفى علينا لا بدّ للشارع من بيان أسبابه، فإذا شكّ فى مدخلية شىء فى تماميّة علّيته أو سببيته ولم يكن دليل على أخذه فى متعلّق التكليف فلا دليل على لزوم الإتيان به على العبد فيكون الشكّ شكّاً فى ثبوت التكليف وموجباً لجريان البراءة. هذا كلّه بناءً على أن يكون حال متعلّقات التكاليف بالنسبة إلى ملاكاتها من قبيل الأسباب والمسبّبات التوليديّة أو من قبيل العلّة والمعلول التكوينيين، وأمّا إذا كان من قبيل المعدّ والمعدّ له كما هو الحقّ فعدم وجوب تحصيل الغرض أوضح لأنّه ليس حينئذٍ من فعل العبد، فاللازم عليه هو إتيان متعلّق التكاليف فقط. وإن شئت قلت: إنّ العبد لا يفهم من أمر المولى بالصلاة مثلًا إلّالزوم الإتيان بالقيام والركوع والسجود ونحوها، وأمّا كيفية الغرض وخصوصيّاته وأنّه بأى طريق يحصل فهى من شؤون المولى، وعليه أن يبيّن للعبد الأسباب الموصلة إليه كالطبيب الذى عليه أن يبيّن للمريض مقدار الدواء وطريق استعماله، وأمّا كيفية تأثيره ومقداره فهو أمر مرتبط بالطبيب ولا يفهمه المريض وإلّا صار طبيباً، وحينئذٍ ليس على العبد إلّاالعمل بالمتعلّقات بمقدار ما وصل إليه من البيان. نعم إذا علم العبد تفصيلًا بغرض المولى وبأنّه لا يحصل بمتعلّق الأمر فقط يجب عليه إتيان المشكوك أيضاً كما إذا أمره المولى بالإتيان بالماء وعلم أنّ الغرض منه رفع عطشه، فلو اهرق الماء بعد وصوله بيد المولى كان اللازم على العبد الإتيان به مرّة اخرى لعدم حصول الغرض، وأمّا فى صورة الاحتمال أو العلم الإجمالى فلا يجب عليه إلّاالإتيان بمتعلّق الأمر بمقدار البيان وإلّا لم يبق مورد للبراءة مطلقاً بل يجرى الاشتغال فى جميع موارد الشكّ. ثالثاً: سلّمنا بوجوب تحصيل الغرض على العبد لكن تجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان بالنسبة إلى الغرض أيضاً كما تجرى بالنسبة إلى المأمور به لأنّه يمكن للمولى أن يبيّن مقدار غرضه، فكما أنّ المأمور به أمره دائر بين الأقلّ والأكثر كذلك الغرض، فإنّه أيضاً مقول انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۸۹ بالتشكيك، نعم لو كان الغرض أمراً بسيطاً وكان أمره دائراً بين الوجود والعدم فالأصل هو الاشتغال مع قطع النظر عن ما مرّ آنفاً. إلى هنا تمّ الكلام عن التعبّدى والتوصّلى، أى الفصل الثالث من مبحث الأوامر.

الفصل الرابع وجوب المباشرة فى الأوامر وعدمه

إذا دار الأمر بين المباشرة والتسبيب، أى شككنا فى أنّ امتثال الأمر الفلانى مشروط بالمباشرة أو يكفى التسبيب أيضاً أو يسقط الأمر حتّى بإتيان العمل تبرّعاً فما هو مقتضى الأصل اللّفظى والعملى؟ توضيح ذلك: إنّ الأفعال على ثلاثة أقسام: قسم منها لا يقبل النيابة قطعاً ولا بدّ فيه من المباشرة كالصّلاة والصّيام فى حياة المكلّف، وقسم منها يقبل النيابة والتسبيب قطعاً كأداء الدَين بل يسقط بالأداء تبرّعاً، وقسم منها يكون الأمر فيه دائراً بين الأمرين فلا نعلم هل تكفى فيه النيابة أو التبرّع أو لا؟ كوجوب قضاء صلوات الأب الميّت على ولده الأكبر، فهل يجب عليه القضاء بالمباشرة أو يكفى التسبيب بغيره أو التبرّع من ناحية متبرّع، ونظير بعض مناسك الحجّ كالطواف ورمى الجمرات، ففى هذه الموارد ما هو مقتضى الإطلاقات والعمومات أوّلًا؟ وما هو مقتضى الأصل العملى ثانياً؟ فيقع

البحث فى مقامين. وقد تعرّض لهذه المسألة بعض الأكابر فى ذيل البحث عن التعبّدى والتوصّلى وذكر له مقدّمة، وهى «أنّ خطاب المكلّف بالفعل الذى يسقط وجوبه عنه بفعل غيره لا يكون مشروطاً بعدم فعل الغير كما توهّم، بل هو خطاب توجّه إليه فى حين عدم فعل الغير كما هو شأن الواجب التخييرى، كما أنّ الخطاب فى مثل هذا الواجب لم يتعلّق بالجامع بين فعل المكلّف وفعل غيره كما يتعلّق به فى الواجب التخييرى، وذلك لخروج فعل الغير عن قدرته واختياره، وكما أنّ الخطاب لم يتعلّق به بنحو التخيير بينه وبين التسبيب إلى فعل غيره لأنّ الجامع الذى يحصل به الغرض ليس مشتركاً بين فعل المكلّف وبين التسبيب إلى فعل غيره بل بين فعل المكلّف وبين نفس فعل الغير، وإنّما العقل يرشد إلى المكلّف إلى ما يسقط به التكليف عنه وهو انوار الأصول، ج ۱، ص: ۲۹۲ فعل الغير فيتسبّب إليه بما يراه سبباً لصدور الفعل من الغير» (فتكون القضيّة فى الفعل الذى يسقط وجوبه عنه بفعل غيره حينية لا مشروطة ولا ـ من قبيل الجامع). ثمّ قال: «إذا عرفت هذه المقدّمة تعرف أنّ إطلاق الخطاب يقتضى كون الوجوب مطلقاً فى جميع الأحوال وأزمنة الإمكان لا ـ أنّه قضيّة حينية أى أنّه ثابت فى حين دون حين وحال دون حال، ونتيجة ذلك هو عدم سقوط الوجوب عن المكلّف وعدم حصول الغرض بفعل غيره» «۱». أقول: الحقّ أنّ فعل الغير كثيراً ما يكون فى الموارد التى يسقط وجود الفعل عنه بفعل غيره من قبيل إفناء الموضوع الذى يوجب إفناء الحكم، وهذه ليست قضيّة حينية ولا مشروطة ولا تخييريّة، حيث إنّ القضيّة الحينيّة أو المشروطة تكون من قيود الحكم ولا ربط لها ببقاء الموضوع. نعم إذا خيّر المكلّف بين أن يأتى بالفعل بنفسه أو الاستنابة فهو من قبيل الواجب التخييرى، فإذا شككنا فى جواز التسبيب وانتفاء الموضوع بفعل الغير أو شككنا فى تعيين الفعل عليه أو التخيير بين المباشرة والاستنابة، فالإنصاف أنّ الإطلاق يقتضى المباشرة لأنّه إذا تعلّق خطاب المولى بعبده فما لم يحصل له اليقين بإمكان التسبيب فلا يجوز له التسبيب بالغير لأنّ ظاهر الخطاب أنّ المأمور إنّما هو العبد نفسه، ومن هنا يعلم أنّ تمسّك بعض بإطلاق المادّة من «أنّ مقتضى إطلاق المادّة قيام المصلحة والغرض بها وإن صدرت من الغير ولو بتسبيب المخاطب» فى غير محلّه لأنّ إطلاق المادّة يقيّد بإطلاق الهيئة، أى ظاهر توجيه الخطاب الذى يقتضى حصره فى فعل المأمور يمنع عن تماميّة إطلاق المادّة. وإن شئت قلت: ما لم يثبت انتفاء موضوع الأمر أو حصول المطلوب كانت دعوته إلى الامتثال باقية، وما لم يثبت التخيير بين المباشرة والتسبيب كان مقتضى الإطلاق هو المباشرة، فعلى كلّ حال لا يجوز الاكتفاء بفعل الغير ما لم يقم عليه دليل. أضف إلى ذلك أنّ القضيّة الحينية فى أوامر الموالى إلى العبيد لا معنى لها، لأنّ الإهمال فى مقام الثبوت غير ممكن بل أمره دائر بين الإطلاق والتقييد، والحينية لا بدّ أن ترجع إلى الواجب المشروط، فتدبّر جيّداً. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۲۹۳ ثمّ إنّه لو فرض عدم كون المولى فى مقام البيان أو لم يكن فى البين لفظ بل كان الدليل لبّياً تصل النوبة إلى الأصل العملى، والاحتمالات فيه ثلاثة: ۱- إنّ الأصل هو البراءة ونتيجتها كفاية فعل الغير كما ذهب إليه المحقّق العراقى رحمه الله فإنّه قال: إنّ مقتضى الأصل العملى هو البراءة عن التكليف بالفعل المزبور حين صدوره من الغير ولو قلنا بالاحتياط فى مقام الدوران المزبور هو وجود العلم الإجمالى باشتغال ذمّة المكلّف، وهذا العلم الإجمالى غير موجود فى محلّ الكلام لأنّه يعلم تفصيلًا بأنّه مخاطب بهذا الفعل لخروج فعل غيره عن قدرته واختياره، فلا يكون عدلًا لفعله فى مقام التكليف ليحتمل كونه مكلّفاً تخييراً بأحد الأمرين، وبما أنّ المكلّف يعلم أنّه مخاطب بالفعل المزبور فى حال ترك غيره له يشكّ بوجوبه عليه فى حال إتيان الغير به يصحّ له الرجوع إلى البراءة فى مقام الشكّ المذكور» «۱». ۲- إنّ الأصل الاشتغال، وذلك ببيان أنّه من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخيير، والأصل فيه هو التعيين، ولازمه الاشتغال وعدم سقوط الفعل بفعل غيره. ۳- التفصيل بين ما إذا كان التكليف دائراً بين فعل نفسه وفعل غيره تبرّعاً فالحقّ حينئذٍ مع المحقّق العراقى رحمه الله من أنّ الأصل هو البراءة، لأنّ فعل الغير ليس عدلًا لفعل المكلّف حتّى يتصوّر التخيير ويكون المورد من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخيير كما مرّ، وفى ما إذا كان التكليف دائراً بين فعل نفسه والاستنابة فالأصل هو الاشتغال، حيث إنّ الاستنابة أيضاً تكون من فعل المكلّف، فيدور الأمر بين التعيين والتخيير، والأصل فيه هو التعيين الذى لازمه الاشتغال. أقول: الصحيح هو القول الثالث أى التفصيل، أمّا إذا كان المحتمل من قبيل الواجب التخييرى فلأنّه من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير بناءً على وجوب الاحتياط فيه، وأمّا إذا كان من قبيل افناء الموضوع فلأنّ الشكّ يرجع إلى

الشكّ في انتفاء الموضوع وعدمه، والأصل حينئذٍ هو استصحاب بقاء الموضوع أو الاشتغال كما لا يخفى.

الفصل الخامس هل الأصل في الواجبات النفسيّة أو الغيريّة؟ والتعيينية أو التخييريّة؟ والعينية أو الكفائيّة؟

والمناسب ذكر هذه المسألة في البحث عن تقسيمات الواجبات في ذيل مبحث الأوامر كما لا يخفى. وعلى كلّ حال البحث هنا أيضاً يقع في مقامين: في مقتضى الأصل اللّفظي، ومقتضى الأصل العملي، ولكن قبل الورود في أصل البحث لا بدّ أن نشير إجمالًا إلى ماهيّات هذه الامور. فنقول: أمّا الواجب النفسي فهو عبارة عن ما يجب لنفسه وتكون مصلحته قائمة بنفسه بخلاف الواجب الغيري الذي يجب لغيره ويكون مطلوباً لكونه مقدّمة لغيره، ونتيجته أن يكون وجوبه تابعاً لوجوب غيره كنصب السلّم للصعود على السطح، والوضوء والاستقبال بالنسبة إلى الصّلاة. وأمّا الواجب التعييني والتخييري فالاحتمالات فيهما كثيرة والجدير منها بالذكر هنا احتمالان: الاحتمال الأوّل: أنّ الواجب التخييري عبارة عن وجوب عدّة امور يسقط، بإتيان بعضها بخلاف الواجب التعييني الذي هو عبارة عن وجوب شيء واحد فلا يسقط إلّابإتيان نفس ذلك الشيء. الاحتمال الثاني: أن يكون الواجب التخييري عنوان أحد الفعلين أو أحد الأفعال فالوجوب تعلّق بجامع انتزاعي وهو عنوان «أحدهما» أو «أحدها» بخلاف الواجب التعييني الذي يتعلّق الوجوب فيه بشخص الفعل لا بالجامع. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۲۹۶ ونحن نبحث هنا بناءً على كلا المبنيين، وأمّا أيّهما هو الصحيح فسنتكلّم عنه في ذيل مبحث الأوامر عند البحث عن تقسيمات الواجب. وأمّا الواجب العيني والكفائي فيأتي فيه نظير ما مرّ في الواجب التعييني والتخييري ولكنّه بالنسبة إلى المكلّف لا- المتعلّق، فالواجب الكفائي يحتمل أن يكون الوجوب فيه متعلّقاً بجميع المكلّفين على نحو العموم الاستغراقي مع سقوط الوجوب بإتيان من به الكفاية، ويحتمل أن يكون الوجوب فيه متعلّقاً بجامع أحد المكلّفين أو جماعة من المكلّفين. إذا عرفت هذا فنقول: إذا شككنا في النفسيّة والغيريّة كما إذا شككنا في أنّ غسل الجنابة مثلًا واجب نفسي أو واجب غيري، أو شككنا في التخييري والتعييني كما إذا شككنا في أنّ صلاة الجمعة في عصر الغيبة هل هي واجب تعييني أو واجب تخييري يخيّر المكلّف بينها وبين صلاة الظهر، أو شككنا في العينية والكفائيّة كما إذا شككنا في أنّ الجهاد واجب كفائي أو عيني (ولا إشكال في أنّ الشكّ هذا من قبيل الشبهة الحكمية لا الموضوعيّة) فيقع البحث في مقامين: الأوّل: في مقتضى الأصل اللّفظي، والثاني: في مقتضى الأصل العملي. أمّا المقام الأوّل: فذهب المحقّق الخراساني رحمه الله وجماعة إلى أنّ مقتضى إطلاق الأوامر هو النفسيّة والعينية والتعيينيّة. وهو واضح بالنسبة إلى النفسيّة والغيريّة، فإذا قال المولى لعبده «اغتسل للجنابة» من دون أن يقيّده بشيء فلا إشكال في أنّ ظاهره وجوب غسل الجنابة مطلقاً سواء كانت الصّلاة أيضاً واجبة أو لا؟ وبعبارة اخرى: إنّ إطلاقه يقتضي عدم تقيّد وجوب غسل الجنابة بوجوب شيء آخر، ولازمه النفسيّة. وقد تمسّك بعض الأعلام أيضاً بإطلاق الأمر بالصّلاة من أنّ مقتضاه عدم تقيّد وجوب الصّلاة بغسل الجنابة ولازمه العقلي كون غسل الجنابة واجباً نفسياً، وإليك نصّ كلامه: «لو كان لقوله تعالى «أقيموا الصّلاة» إطلاق فمقتضاه عدم تقييد الصّلاة بالطهارة أو نحوها فالتقييد يحتاج إلى دليل ومؤونة زائدة والإطلاق ينفيه، ولازم ذلك هو أنّ وجوب الطهارة المشكوك نفسي لا غيري» «۱». انوار الأصول، ج ۱، ص: ۲۹۷ وأمّا بالنسبة إلى التخييريّة والتعيينية فكذلك تمسّك المحقّق الخراساني رحمه الله بإطلاق الأمر لنفي التخييريّة وإثبات التعيينية وهو في محلّه لأنّ الواجب التخييري مقيّد بما إذا لم يأت بالبدل وإطلاق الصيغة ينفي هذا القيد. نعم إنّه إنّما يكون تامّاً بالنسبة إلى مبنى وجوب جميع الأطراف مع سقوط وجوب كلّ من الأطراف بفعل أحدها حيث إنّه يرجع حينئذ إلى اشتراط وجوب كلّ منها بعدم الإتيان بالآخر، والاشتراط منفيّ بإطلاق الصيغة، وأمّا بناءً على مبنى كون الواجب عنوان أحد الأفعال أو أحد الفعلين فلا، لأنّا لا نعلم من أوّل الأمر أنّ صلاة الجمعة واجب بما هي صلاة الجمعة أو بما أنّها أحد الفعلين، أو أحد الأفعال، ولا- معنى للأخذ بالاطلاق هنا، نعم ظهور العنوان في الخصوصيّة أعني خصوصيّة عنوان «الجمعة» ينفي عنوان «أحدهما» وهذا غير مسألة الإطلاق والتقييد، فتدبّر فإنّه دقيق. وأمّا بالنسبة إلى العينية والكفائيّة فكذلك تمسّك المحقّق الخراساني رحمه الله بإطلاق صيغة الأمر لإثبات العينية في محلّه بناءً على مبنى من يقول في الواجب الكفائي: أنّ التكليف به

متوجّه إلى عموم المكلّفين (على نحو العموم الاستغراقى) إلّاأنّ وجوبه على كلّ مشروط بترك الآخر لأنّ مقتضى إطلاق الصيغة عدم الاشتراط فيثبت كونه واجباً عينياً. وأمّا بناءً على مبنى من يقول: بأنّ التكليف فى الواجب الكفائى متوجّه إلى أحد المكلّفين أو جماعة منهم لا ـ بعينها فلا، حيث إنّ المكلّف حينئذٍ لا يعلم من أوّل الأمر أنّ التكليف توجّه إلى نفسه أو إلى عنوان أحد المكلّفين، كما إذا دقّ الباب فأمر المولى بفتح الباب ولا يعلم العبد من أوّل الأمر أنّه هل المولى وجّه الخطاب إلى شخصه وقال «افتح أنت الباب» أو وجّه الخطاب إلى أحد العبيد لا بعينه وقال «ليفتح أحدكم الباب»، فليس فى البين لفظ مشخّص حتّى ينعقد له إطلاق فيتمسّک به، نعم يجرى فيه ما مرّ سابقاً فى الشکّ بين التخييريّة والتعيينيّة من أنّ ظاهر توجّه الخطاب إلى شخص أو صنف خاصّ أو أخذ عنوان معيّن فى لسان الدليل هو اعتباره فى الحكم ولازمه هو العينية. ثمّ إنّه قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ لازم الإطلاق فى جميع الموارد ليس هو التوسعة فى الأفراد بل قد يكون لازمه التضييق والتحديد، حيث إنّ لازم التعيينية فى ما نحن فيه هو تضييق الأفراد وحصرها فى فرد واحد، كما أنّ لازم العينية هو توسعة أفراد المكلّفين وتعميم التكليف بالنسبة إلى جميعهم. انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۹۸ هذا كلّه بالنسبة إلى المقام الأوّل وهو مقتضى الأصل اللّفظى. وأمّا المقام الثانى: وهو مقتضى الأصل العملى فيبدو فى أوّل النظر أنّ الأصل هو البراءة، وهى تقتضى الغيريّة والتخييريّة والكفائيّة فإنّ القدر المتيقّن من وجوب الوضوء مثلًا هو وجوبه بعد الوقت، وأمّا قبله فينتفى بأصل البراءة، ولازمه نفى النفسيّة وإثبات الغيريّة، وكذلک بالنسبة إلى التخييريّة والتعيينية، لأنّ ما تمّت الحجّة بالنسبة إليه هو وجوب أحد الفعلين، فإذا أتينا بالظهر مثلًا نشکّ فى وجوب صلاة الجمعة وهو ينتفى بأصل البراءة، وكذلک بالنسبة إلى الكفائيّة والعينية فإنّه بعد تصدّى الغير للعمل يشکّ المكلّف فى الوجوب على نفسه، وهو أيضاً ينتفى بأصل البراءة. وبالجملة: إنّ القدر المتيقّن من الخطاب هو التخييريّة والكفائيّة والغيريّة وأمّا الزائد عليها فهو منفى بأصل البراءة. هذا ما يبدو للإنسان فى أوّل النظر، ولكن عند التأمّل والدقّة يمكن التفصيل فى التخييريّة والتعيينية والنفسيّة والكفائيّة على المبانى المختلفة لأنّه بناءً على المبنى الأوّل فى الواجب التخييرى والكفائى (من أنّ الخطاب توجّه إلى جميع الأطراف أو جميع المكلّفين) فبعد إتيان أحد الأفراد أو أحد المكلّفين يقع الشکّ فى سقوط البدل أو سقوط التكليف عن الآخرين، وحيث إنّ المفروض أنّ التكليف تعلّق بالجميع فمقتضى استصحاب بقاء التكليف أو أصالة الاشتغال هو عدم سقوط التكليف كما لا يخفى، فالبيان المزبور تامّ بناءً على أحد المبنيين فقط. انوار الأصول، ج۱، ص: ۲۹۹

الفصل السادس الأمر عقيب الحظر

إذا ورد أمر عقيب الحظر أو عقيب توهّم الحظر فهل يدلّ على الإباحة أو على الوجوب؟ كقوله تعالى: «... غَيْرَ مُحِلِّى الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ» «۱» . مع ما ورد فى قوله تعالى: «وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا» «۲» ، فهل هو دليل على وجوب الصيد بعد الاستحلال أو يدلّ على جوازه فقط؟ وكقوله تعالى: «يَسْأَلُونَکَ عَنْ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» «۳» وقوله تعالى: «فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ» «۴». وقوله تعالى: «يَسْأَلُونَکَ عَنْ الَمحِيضِ قُلْ هُوَ أذىً فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِى الَمحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمْ اللَّهُ» «۵» فما هو مقتضى القاعدة عند الشکّ فيما إذا دار الأمر بين الجواز والوجوب؟ فيه أربعة أقوال: ۱- دلالته على الإباحة، وهو المشهور عندنا. ۲- دلالته على الوجوب كسائر الموارد، وهو المنقول عن كثير من العامّة. ۳- التفصيل بين ما إذا كان معلّقاً على زوال علّة الحرمة فيعود إلى ما قبله من الحكم، وبين ما إذا لم يكن معلّقاً عليه فيكون ظاهراً فى الوجوب، ففى مثل قوله تعالى: «فَإِذَا انسَلَخَ انوار الأصول، ج۱، ص: ۳۰۰ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ» المرجع هو ما كان قبله من الحكم، وهو جواز قتل المشركين لأنّ الأمر فيه معلّق على زوال علّة الحرمة وهى وجود الأشهر الحرم (بخلاف قولنا لا تكرم زيداً يوم الجمعة وبعده أكرمه). ۴- عدم دلالته على شىء فليرجع إلى الاصول العمليّة. والصحيح عندنا الأخير كما ذهب إليه جمع من المحقّقين لما قرّر فى محلّه من أنّه إذا كان الكلام محفوفاً بما يحتمل القرينة فهو يوجب الإجمال، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ فيه أمر وهو قوله تعالى «فآتوهنّ» مثلًا وفى جنبه يوجد ما يحتمل القرينية وهو المنع والحظر السابق فيحتمل أن يكون قرينة على مطلق

الجواز والإباحة، أى يوجب عدم انعقاد ظهور للأمر فى الوجوب. هذا إذا كان الأمر والحظر فى كلام واحد كالمثال المذكور، وأمّا إذا كان فى كلامين مثل الأمر بالصيد والحظر عنه الواردين فى آيتين مختلفين فيمكن أن يقال أيضاً بأنّ العرف بعد ملاحظة النهى لا يرى ظهوراً للأمر فى الوجوب، فيكون كالقرينة المنفصلة. وإن شئت قلت: يرفع اليد عن ظهوره بعد ورود هذه القرينة. بقى هنا شىء: وهو أنّه إذا ورد نهى بعد الأمر كما إذا قيل «صم شهر رمضان ولا تصم بعده» فالإنصاف أنّ الكلام فيه هو الكلام فى الأمر الوارد عقيب الحظر، وهو الإجمال والرجوع إلى الاصول العمليّة بنفس البيان. انوار الأصول، ج۱، ص: ۳۰۱

الفصل السابع فى المرّة والتكرار

ولا بدّ قبل الورود فى أصل البحث من تقديم أمرين: الأمر الأوّل: فى تعيين محلّ النزاع، فهل هو مادّة الأمر أو هيئته؟ ذهب بعض (وهو صاحب الفصول) إلى أنّ النزاع فى الهيئة فقط، لأنّ المادّة هى المصدر بدون الألف واللام وهى تدلّ على صرف الطبيعة فقط بالاتّفاق. ولكن أورد عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ الاتّفاق على أنّ المصدر المجرّد عن اللام والتنوين لا يدلّ إلّاعلى الماهية (على ما حكاه السكّاكى) لا يوجب كون النزاع هيهنا فى الهيئة (فقط) كما فى الفصول، فإنّه غفلة وذهول عن كون المصدر كذلك لا يوجب الاتّفاق على أنّ مادّة الصيغة لا تدلّ إلّاعلى الماهية، ضرورة أنّ المصدر ليس مادّة لسائر المشتقّات بل هو صيغة مثلها، كيف وقد عرفت فى باب المشتقّ مباينة المصدر وسائر المشتقّات بحسب المعنى، فكيف يكون مادّة لها بمعناه؟ فعليه يمكن دعوى اعتبار المرّة أو التكرار فى مادّته (أيضاً) كما لا يخفى. أقول: نعم، يمكن حصر محلّ النزاع فى الهيئة ولكن ببيان آخر، وهو أنّ المرّة والتكرار من خصوصيّات الطلب الذى هو مفاد للهيئة كما أنّ الوجوب والاستحباب والفور والتراخى أيضاً من شؤون الطلب وهو مفاد للهيئة. الأمر الثانى: قد يقال بأنّ هذه المسألة مرتبطة بمسألة الإجزاء، فعلى القول بالاجزاء يدلّ الأمر على المرّة، وعلى القول بعدمه يدلّ على التكرار. ولكن الحقّ أنّه لا ربط بين المسألتين، لأنّ الإجزاء عبارة عن إتيان المأمور به على وجهه، فلو كان المأمور به إتيان العمل مرّة فإتيانه كذلك يوجب الإجزاء، ولو كان المأمور انوار الأصول، ج۱، ص: ۳۰۲ به إتيانه مكرّراً فإتيانه مكرّراً يوجب الإجزاء، فمسألة الإجزاء تكون فى طول هذه المسألة ومتأخّرة عنها، إذا عرفت هذين الأمرين فلنرد فى أصل المسألة. فنقول: المشهور بين المتأخّرين أنّ هيئة الأمر لا يدلّ على المرّة والتكرار بل يدلّ على صرف الطبيعة فقط غاية الأمر أنّها تحصل بفرد واحد. والوجه فى دلالتها على مجرّد الطبيعة هو التبادر فالمتبادر من قوله: «اغتسل» إنّما هو طلب طبيعة الغسل التى تحصل بإتيان مصداق واحد ونتيجته هو المرّة. هذا ما استحسنه القوم وتلقّوه بالقبول، ولكن الصحيح عندنا أنّها تدلّ على المرّة ولكن لا بالدلالة اللّفظيّة بل من باب مقدّمات الحكمة، لأنّ المولى كان فى مقام البيان، فلو كان مطلوبه إتيان الطبيعة أكثر من مرّة واحدة لكان عليه البيان، لأنّ القدر المتيقّن من مدلول اللفظ إنّما هو المرّة، وإمّا التكرار فهو يحتاج إلى مؤونة زائدة، وحيث إنّ المفروض كون المولى فى مقام البيان ولا إهمال فى مقام الثبوت (لأنّ المولى إمّا أن أراد المرّة أو أراد التكرار) ومع ذلك لم يأت فى مقام الإثبات بما يدلّ على التكرار فنستكشف أنّ مطلوبه إنّما هو إتيان العمل مرّة. نعم، هيهنا امور لا بدّ من بيانها: الأمر الأوّل: فى ما نلاحظه من الفرق بين الأمر والنهى وإنّ الأمر يكفى فى امتثاله إتيان فرد واحد بينما النهى لا بدّ لامتثاله من ترك جميع الأفراد مع أنّ المتعلّق فى كليهما أمر واحد وهو الطبيعة، والطبيعى موجود بوجود أفراده، ونسبة الطبيعى إلى أفراده هى نسبة الآباء إلى الأبناء لا نسبة أب واحد إلى الأبناء، فكما أنّه يتحقّق بفرد واحد منه وبصرف وجوده فى الأمر فليتحقّق تركه أيضاً بصرف تركه ولو بترك فرد واحد مع أنّه ليس كذلك بل لا بدّ فى النهى من ترك جمع أفراد الطبيعى. فمن أين نشأ هذا الفرق؟ وقد اجيب عن هذا السؤال بوجوه عديدة: الوجه الأوّل: أنّ الفرق يرجع فى الحقيقة إلى خصوصيّة الوجود والعدم فإنّ وجود الطبيعة يتحقّق بوجود فرد واحد، وأمّا عدمها فلا يتحقّق إلّابترك الجميع. ولكن يرد عليه: أنّ التحقيق كون العدم بديلًا للوجود فكما يتصوّر لوجود الطبيعة أفراد كثيرة كذلك يتصوّر لعدم الطبيعة اعدام كثيرة، فإنّ نسبة الطبيعى إلى أفراده نسبة الآباء إلى الأبناء كما مرّ آنفاً من دون فرق بين الوجود والعدم، فكما أنّ وجود زيد يكون عين وجود انوار الأصول،

ج ۱، ص: ۳۰۳ طبيعى الإنسان- كـذلك عدم زيد يكون عين عدم طبيعى الإنسان. الوجه الثانى: أنّ متعلّق الأمر والنهى كليهما إنّما هو الطبيعـة الساريـة فى جميع الأفراد ولكن حيث إنّه لا يمكن الإتيان بجميع الأفراد (بينما يمكن ترك جميعها) وليس هناك قرينـة على عـدد معيّن فهـذا بنفسه قرينـة عقليّـة على كفاية فرد واحد فى الأمر دون النهى. ويرد عليه أيضاً: أنّ غاية ما تقتضيـه هذه القرينة العقليّة لزوم إتيـان الطبيعـة الساريـة فى الأـمر بقـدر الإمكـان لاـ كفايـة فرد واحـد منها كما لا يخفى. الوجه الثالث: أنّ متعلّق الأمر والنهى هو الطبيعـة المهملـة، وهى فى النهى يوجـد بترك جميع الأفراد، ولكن فى الأمر يدور أمرها بعد جريان مقدّمات الحكمة بين العام البدلى والعام الاستغراقى وحيث إنّ العام البدلى يكون أخفّ مؤونة من العام الاستغراقى من ناحية البيان، أى يحتاج العام الاستغراقى إلى بيان زائـد، فمقتضـى مقـدّمات الحكمـة كفايـة فرد واحـد على البـدل. وهـذا أيضاً ممّا لا يمكن المساعدة عليه، لأنّه لا دليل على أن يكون الشيـوع والإطلاق فى ناحيـة الوجود على نحو العام البـدلى وفى ناحيـة العـدم على نحو العام الاسـتغراقى بل لو كان الإطلاق فى ناحية الوجود على نحو العـام البـدلى فليكن كـذلك فى العـدم أيضـاً. الوجه الرابع: (وهو المختار) أنّ هـذا الفرق يرجع فى الواقع إلى الفرق الموجود بين طبيعـة المصـلحة وطبيعـة المفسـدة، فـإنّ تحصـيل المصالـح يقتضـى الاكتفـاء بالمرّة بخلاف دفع المفاسـد فإنّه لا يتحقّق إلّابترك جميع الأفراد، فإنّ مفسـدة الخمر أو السمّ مثلًا إنّما تترك فيما إذا تركنا جميع أفراد الخمر أو السمّ مع أنّ المصـلحة الموجودة فى شـرب دواء خاصّ يتحقّق بفرد واحد منه، وهذه قرينة عقليّة خارجيّة توجب أن يكون المتعلّق فى الأوامر صرف وجود الطبيعة وفى النواهى ترك جميع الأـفراد، فـإنّ الأـوامر كاشـفة عن مصالـح فى المتعلّق، والنواهى كاشـفة عن مفاسـد فيه. ولا إشـكال فى أنّ سـيرة العقلاـء فى الموالى والعبيـد أيضاً كـذلك ومنشأها ما ذكرناه. الأمر الثانى: فى جواز التكرار وعـدمه بعـد ثبوت عـدم دلالـة الأمر على التكرار. وقد ذكر فيه ثلاثة وجوه: ۱- أنّه جائز مطلقاً. ۲- عدم الجواز مطلقاً ۳- ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من التفصيل بين ما إذا كان الامتثال علّة تامّة لحصول الغرض الأقصـى انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۰۴ (كما إذا أمر المولى بإهراق الماء فى فمه لرفع عطشه فأهرقه العبـد) فلا يجوز، وما إذا لم يكن الامتثال علّـة تامّة لذلك (كما إذا أمر بالماء ليشـربه فأتى به ولم يشـربه) فعند ذلك له تبـديل الامتثـال، أى يـأتى بفرد آخر أحسـن مـن الأـوّل على أن يكـون بـه الامتثـال أيضـاً لاـ بخصـوص الفرد الأـوّل. وأورد عليـه فى المحاضـرات: «بأنّ الصحيح هو عدم جواز الامتثال بعد الامتثال، وذلك لأنّ مقتضى تعلّق الأمر بالطبيعة بدون تقييدها بشىء (كالتكرار أو نحوه) حصول الامتثال بإيجادها فى ضـمن فرد ما فى الخارج، لفرض انطباقها عليه قهراً، ولا نعنى بالامتثال إلّاانطباق الطبيعة المأمور بها على الفرد المأتى به فى الخارج، ومعه لا محالة يحصل الغرض ويسـقط الأمر، فلا يبقى مجال للامتثال مرّة ثانيّة لفرض سقوط الأمر بالامتثـال الأـوّل وحصول الغرض به، فالإتيان بها بـداعيه ثانياً خلف ... (إلى أن قال): ومن ضوء هـذا البيان يظهر نقطـة الخطأ فى كلام صـاحب الكفايـة وهى الخلـط بين الغرض المترتّب على وجود المـأمور به فى الخارج من دون دخل شـىء آخر فيه وبين غرض الآمر، كرفع العطش مثلًا حيث إنّ حصوله يتوقّف على فعـل نفسه وهو الشـرب زائـداً على الإتيـان بالمـأمور به، ومن الطبيعى أنّ المكلّف لا يكـون مـأموراً بإيجـاده وامتثـاله، لخروجـه عـن قـدرته واختيـاره، فـالواجب على المكلّـف ليس إلّـاتمكين المـولى من الشـرب وتهيئة المقـدّمات له، فإنّه تحت اختياره وقدرته وهو يحصل بصـرف الامتثال الأوّل» «۱». أقول: الحقّ هو جواز تبـديل الامتثال وإنّ هذا البيان ليس جواباً عن ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله من مثال تبديل ماء بماء أحسن قبل شربه وإهراق الأوّل، فهل هذا تبديل للامتثال بـآخر أو تكرار الامتثال فيما إذا أتى بماء أحسن من دون إهراق الماء الأوّل، أى وضع ماء آخر إلى جنب الماء الأوّل أم لا؟ لا إشـكال فى أنّه وإن حصل الغرض من فعل العبـد ولكن حيث إنّ غرض الآمر لم يحصل بعـدُ يجوز عنـد العرف والعقلاء إتيان فرد آخر وإنّهم يعـدّونه امتثالًـا آخر لأـمر المولى بـل يمـدحونه عليه، ولعـلّ جواز إتيـان الصّـلاة جماعـة بعـد إتيانها فرادى فى الشـرع من هـذا الباب، فالصـحيح هو إمكان تبديل الامتثال أو تكراره فى مقام الثبوت، فلو انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۰۵ دلّ دليل فى مقام الإثبات على عدم حصـول الغرض الأقصـى للمولى نعمـل به من دون محـذور. الأـمر الثـالث: فى أنّه هـل المراد من المرّة والتكرار هو الفرد والأـفراد، أو الدفعـة والـدفعات؟ والفرق بينهما واضح حيث إنّه إذا كان المراد منهما هو الأوّل فبناءً على دلالة صـيغة الأمر على المرّة لا بدّ فى مقام

الامتثال من إتيان فرد واحد ولا يجوز إتيان أكثر من الواحد ولو بدفعة واحدة، بينما إذا كان المراد هو الدفعة والدفعات فبناءً على دلالة صيغة الأمر على المرّة يمكن إتيان أفراد عديدة دفعة واحدة. وقد ذهب صاحب الفصول إلى الثاني، واستدلّ بأنّه لو كان المراد هو الأوّل كان الأنسب بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تتمّة للمبحث الآتي، وهو البحث عن تعلّق الأوامر بالطبائع أو بالافراد، فإنّ المبحوث عنه هناك أنّ الأمر متعلّق بالطبيعة أو بالفرد وعلى القول بتعلّقه بالفرد هل يقتضي الفرد الواحد أو الأفراد؟ فيكون النزاع في ما نحن فيه جارياً على أحد القولين في تلك المسألة. ولكن الحقّ أنّه لا ربط بين المسألتين، أي يجري النزاع هنا حتّى على القول بتعلّق الأمر بالطبيعة فإنّا نقول: ولو كان متعلّق الأمر هو الطبيعة مع ذلك لا يجب إتيان أكثر من فرد واحد ولو في دفعة واحدة بنفس البيان السابق من اقتضاء مقدّمات الحكمة ذلك، فلو قال المولى مثلًا «اعتق الرقبة» فلا يجوز عتق رقاب متعدّدة ولو في دفعة واحدة بعنوان امتثال واحد، نعم أنّه يجوز بناءً على ما مرّ آنفاً من جواز تبديل الامتثال أو تكراره في ما إذا لم يحصل الغرض الأقصى للمولى. فتلخّص: أنّ المراد من المرّة والتكرار إنّما هو الفرد والأفراد لا الدفعة والدفعات. الأمر الرابع: في أنّه إذا أتى دفعة واحدة بافراد كثيرة فبناءً على تعلّق الأمر بالطبيعة هل يعدّ هذا امتثالًا واحداً أو امتثالات متعدّدة؟ نقل عن المحقّق البروجردي رحمه الله في تهذيب الاصول بأنّه امتثالات متعدّدة محتجّاً بأنّ الطبيعة متكثّرة بتكثّر الأفراد ولا يكون فردان أو أفراد منها موجودة بوجود واحد، لأنّ المجموع ليس له وجود غير وجود الأفراد، فكلّ فرد محقّق للطبيعة، ولمّا كان المطلوب هو الطبيعة بلا تقيّد بالمرّة أو التكرار، فحينئذٍ إذا أتى المكلّف بافراد متعدّدة فقد أوجد المطلوب في ضمن كلّ فرد مستقلًا، فيكون كلّ امتثالًا برأسه كما هو موجود بنفسه، ونظير ذلك الواجب انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۰۶ الكفائي حيث إنّ الأمر فيه متعلّق بنفس الطبيعة ويكون جميع المكلّفين مأمورين باتيانها فمع إتيان واحد منهم يسقط الوجوب عن الباقي، وأمّا لو أتى به عدّة منهم دفعة يعدّ كلّ واحد ممتثلًا ويحسب لكلٍ امتثال مستقلٍ لا أن يكون فعل الجميع امتثالًا واحداً (انتهى). ثمّ أورد عليه: بأنّ وحدة الامتثال وكثرته بوحدة الطلب وكثرته لا بوحدة الطبيعة وكثرتها، ضرورة أنّه لولا البعث لم يكن معنى لصدق الامتثال وإن أوجد آلاف من أفراد الطبيعة ... إلى أن قال: وقياسه بالواجب الكفائي قياس مع الفارق لأنّ البعث في الواجب الكفائي يتوجّه إلى عامّة المكلّفين بحيث يصير كلّ مكلّف مخاطباً بالحكم، فهناك طلبات كثيرة وامتثالات عديدة لكن لو أتى واحد منهم سقط البعث عن الباقي لحصول الغرض وارتفاع الموضوع ... بخلاف المقام» «۱». أقول: يمكن المناقشة في إيراده: أوّلًا: بأنّه لو لم يكن كلّ مصداق امتثالًا برأسه لزم منه أن يكون الامتثال بأحد المصاديق لا بعينه، ومن الواضح أنّ الواحد لا بعينه غير موجود في الخارج وإنّما هو من مخترعات الذهن، فتأمّل. ثانياً: أنّ قياس ما نحن فيه بالواجب الكفائي ليس قياساً مع الفارق بناءً على القول بأنّ متعلّق الواجب الكفائي عنوان «أحد المكلّفين» أو «جماعة من المكلّفين» وأنّه ليس المتعلّق جميعهم وأنّه مثل قول المولى «ليقم واحد منكم ويفتح الباب» وعلى كلّ حال الحقّ ما أفاده المحقّق البروجردي رحمه الله. توضيح ذلك: إنّ المسألة لا تخلو عن احتمالات: إمّا أن لا يكون هناك امتثال في الأمثلة المذكورة، وفي مثل قوله: «أطعم فقيراً لكفّارة الصّيام»، فأطعم فقراء في مجلس واحد، مع عدم كون المطلوب بشرط لا، فهذا ممّا لا مجال له قطعاً بل حصل الامتثال بطريق أكمل. وإمّا أن يكون المطلوب الواحد لا بعينه، أو المجموع من حيث المجموع، ومن الواضح أنّ شيئاً من هذين العنوانين غير موجود في الخارج، فالواحد لا بعينه موجود ذهني كما أنّ انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۰۷ المجموع من حيث المجموع كذلك. أو يقال أنّ المطلوب صرف الوجود، وقد حصل في المثال وشبهه ولكن الإنصاف أنّ صرف الوجود أيضاً لا يخرج عمّا ذكر. فلا يبقى إلّاأن يقال أنّ كلّ واحد مصداق للامتثال. إن قلت: الأمر الواحد كيف يكون له امتثالات متعدّدة؟ قلنا: لا مانع من ذلك، ولكن يكون الثواب والأجر واحداً، وإن هو إلّامثل الواجب الكفائي بأن يقول المولى مخاطباً لغلمانه: «ليقم واحد منكم ويأتيني بالماء»، فقام أكثر من واحد أو جميعهم فأتاه بماء في آنٍ واحد، فلا شكّ في أنّ كلّ واحد امتثل أمر المولى، ولكن لو كان هنا جزاء، كان لا محالة مقسّماً بينهم، وهكذا الأمر في باب الجعالة، فإذا قال واحد: «من يأتيني بالماء مثلًا فله كذا» فأتاه جمع بالماء، فلا شكّ أنّ كلّ واحد منهم عمل بمقتضى الجعالة، ولكن للجميع اجرة واحدة تقسّم بينهم. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۰۹

الفصل الثامن فی الفور والتراخی

هل الأمر يدلّ على الفور، أو التراخی، أو لا يدلّ على واحد منهما بل يدلّ على الطبيعة المجرّدة؟ فيه ثلاثة وجوه، والصحيح عند المتأخّرين من الأصحاب هو الوجه الثالث لأنّ مفاد صيغة الأمر ومادّته بحكم التبادر ليس إلّاطلب إيجاد الطبيعة التی ليس فيها مرّة ولا تكرار ولا فور ولا تراخی أبداً، بل تستفاد هذه الخصوصيّات من دليل آخر. لكن الصحيح عندنا أنّها تدلّ على الفور أيضاً كماتدلّ على المرّة، وذلك لأنّ العرف والعقلاء لا يعدّون العبد معذوراً إذا أخّر الامتثال. هذا مضافاً إلى أنّ البعث التشريعی يطلب الانبعاث فوراً عند العقل كما فی البعث التكوينی ولا معنى لأنّ يكون البعث فی الحال والانبعاث فی المستقبل، فإنّ البعث التشريعی بمنزلة دفع إنسان بيده لطلب خروجه من الدار مثلًا. وإن شئت قلت: كما أن طبيعة الأمر والطلب تقتضی الوجوب كذلك تقتضی الفوريّة إلّاأن يثبت خلافه. ومن هنا لا بدّ فی باب القضاء من إقامة دليل من الخارج على أنّ وقت القضاء موسّع، وإلّا مقتضى البيان المذكور أنّ وقته مضيّق فلابدّ من القضاء فوراً. ولعلّ ما ذكرنا هو مراد من استدلّ على دلالة الأمر على الفور بأنّه من قبيل العلّة التكوينيّة، فكما أنّ العلل التكوينيّة تقتضی معلولها فوراً فكذا العلل التشريعيّة مثل الأوامر فإنّه لا بدّ أن يحمل على ما ذكرناه، وإلّا فقد عرفت أنّ العلّة للتشريع هو نفس المولى، والأمر لا يكون علّة تامّة للامتثال فلا يقاس بالعلل التكوينيّة التامّة. انوار الأصول، ج۱، ص: ۳۱۰ بقی هنا شیء: وهو أنّه لو لم يمتثل المكلّف المأمور به فوراً فهل يجب عليه الإتيان فوراً ففوراً بناءً على القول بالفوريّة، أو يسقط الحكم بالمرّة، أو تسقط فوريته؟ قال المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الكفاية: إنّ المسألة مبنية على أنّ مفاد الصيغة على القول بالفور هو وحدة المطلوب أو تعدّده؟ فإن كان على نحو تعدّد المطلوب بأن كان الإتيان بالمأمور به مطلوباً وإتيانه على الفور مطلوباً آخر، فالواجب الإتيان به لو عصى فی الفور، وأمّا لو كان المجموع مطلوباً واحداً سقط الوجوب بعد عصيان الفوريّة، ثمّ أضاف إليه بأنّه لو قيل بدلالتها على الفوريّة لما كان لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته أو تعدّده، ولازم ما ذكره كون الأمر ساكتاً عن الوحدة والتعدّد، وعند الابهام من هذه الناحية يجب الرجوع إلى الاصول. أقول: إن قلنا بأنّ الفوريّة مستفادة من البعث وإنّ بعث المولى مفهومه الانبعاث فوراً فهذا يدلّ على الانبعاث فوراً ففوراً، ولا يسقط الحكم إلّابإنعدام الموضوع أو الامتثال أو مضیّ الزمان إذا كان موقتاً وإلّا وجب الإتيان به فوراً ففوراً. والحاصل: أنّ طبيعة البعث كما عرفت تقتضی الفوريّة بحيث لا يسقط المطلوب بعصيان الفوريّة فی زمان، وظهر من ذلك أنّه لا ربط لها بمسألة تعدّد المطلوب كما يظهر من الأوامر فی الموالی العرفيّة، إلّاأن يدلّ دليل خاصّ على سقوط الطلب عند عصيانه فوراً. انوار الأصول، ج۱، ص: ۳۱۱

الفصل التاسع الإجزاء فی الأوامر

اشارة

الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضی الإجزاء، أم لا؟ وقبل الورود فی أصل البحث لا بدّ من تقديم امور:

الأمر الأوّل: فی أنّ المسألة عقليّة أو لفظيّة؟

مقتضى تعبير المحقّق الخراسانی رحمه الله فی عنوان البحث (كما نسب نفس التعبير إلى صاحب التقريرات ومن تأخّر عنهما أيضاً) أنّه بحث عقلی، حيث قال: «الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضی الإجزاء فی الجملة بلا شبهة» فإنّ الاقتضاء فيه يكون بمعنى العلّية لأنّه

نسب إلى الإتيان دون صيغة الأمر فيبحث حينئذ فى مبحث الإجزاء فى أنّ العقل هل يحكم بالإجزاء بعد الإتيان بالمأمور به بتمام أجزائه وشرائطه أو لا؟ فيكون البحث عقليّاً. ولكن مقتضى ما نسب إلى المحقّق القمّى وصاحب الفصول رحمهما الله ومن تقدّمهما من الاصوليين أنّ البحث لفظى حيث إنّهم قالوا فى عنوان البحث: «أنّ الأمر بالشىء يقتضى الإجزاء أم لا»؟ فنسبوا الاقتضاء إلى الأمر وهيئته. ولا إشكال فى أنّ لازم التعبير الأوّل بناءً على الاقتضاء المزبور لزوم إيقاع هذا البحث ضمن المباحث العقليّة مع أنّهم أوردوه فى المباحث اللّفظيّة (وهو نفس ما يرد عليهم بالنسبة إلى مباحث «جواز اجتماع الأمر والنهى» و «دلالة النهى فى العبادة على الفساد» و «مقدّمة الواجب» و «دلالة الأمر بالشىء على النهى عن ضدّه» حيث إنّ جميعها مباحث عقليّة وردت ضمن المباحث اللّفظيّة). ولكن هذا كلّه ما يقتضيه ظاهر التعبير فى بدو النظر، والصحيح إمكان كون البحث لفظيّاً انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۱۲ حتّى بناءً على ما اختاره المحقّق الخراسانى رحمه الله من التعبير. توضيحه: أنّ الأوامر على قسمين: واقعية وظاهريّة، والواقعيّة تنقسم أيضاً إلى قمسين: واقعية اختياريّة وواقعية اضطراريّة (كالأمر بالتيمّم عند فقدان الماء) والظاهريّة نظير الأمر بالاستصحاب عند الشكّ فى الطهارة مثلًا مع اليقين السابق بها، وسيأتى دخول كلا القسمين فى محلّ النزاع، ولا إشكال فى أنّ النزاع يكون عقليّاً بالنسبة إلى الأوامر الواقعيّة الاختياريّة، وأمّا بالنسبة إلى الواقعيّة الاضطراريّة والأوامر الظاهريّة فيمكن أن يكون النزاع لفظيّاً لأنّ البحث فيهما يدور فى الواقع مدار دلالة أدلّتهما اللّفظيّة (دليل التيمّم ودليل الاستصحاب مثلًا) على الإجزاء واستظهاره منها وعدمه فيبحث فيهما عن مفاد ظواهر الأدلّة وهو بحث لفظى كما لا يخفى. هذا كما يمكن أن يكون البحث عقليّاً حتّى بناءً على التعبير الثانى وهو ما نقل عن قدماء الأصحاب ونسب الاقتضاء فيه إلى الأمر دون الإتيان، حيث إنّه يمكن أن يكون مرادهم من اقتضاء الأمر للإجزاء أنّ الأمر يدلّ على إرادة المولى للمتعلّق المأمور به، والإرادة تدلّ على وجود غرض للمولى فى المتعلّق، وبعد إتيان المكلّف بالمأمور به يحصل الغرض عقلًا وبه تسقط الإرادة وبتبعه يسقط الأمر كذلك وهو معنى الإجزاء، ولا إشكال فى أنّه بحث عقلى فحسب، وبهذا يندفع الإيراد المزبور الوارد على التعبير الأوّل بالنسبة إلى مبحث الإجزاء ويثبت أنّ مجرّد نسبة الاقتضاء إلى الإتيان ليس دليلًا على أنّ المسألة عقليّة، مضافاً إلى عدم كون هذا التعبير أمراً متّفقاً عليه عند القوم كى يستكشف منه كون الاقتضاء فى عنوان البحث بمعنى العلّية والتأثر عقلًا.

الأمر الثانى: فى المراد من لفظ «على وجهه» المأخوذ قيداً فى عنوان البحث

والاحتمالات فيه ثلاثة: ۱- أن يكون قيداً توضيحاً لكلمة «المأمور به» فيكون المعنى إتيان المأمور به مع جميع الشرائط المأخوذة فيه من ناحية الشرع. ۲- أن يكون المراد منه نيّة الوجه وهو الوجوب والندب. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۱۳ ۳- أن يكون قيداً احترازيّاً فيكون المعنى إتيان المأمور به مع جميع قيوده وشرائطه الشرعيّة والعقليّة المعتبرة فيه، فيشمل الإتيان بالعبادات مع قصد القربة حتّى بناءً على مبنى القائلين بأنّ اعتباره بحكم العقل دون الشرع لعدم إمكان أخذه فى المأمور به فى لسان الشارع. ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى الوجه الثالث لا الوجه الثانى لأنّه لا خصوصيّة له من بين القيود والشرائط حتّى يختصّ بالذكر فى عنوان البحث، مضافاً إلى عدم اعتباره عند معظم الأصحاب، ومضافاً إلى أنّ من قال باعتباره لم يقل به إلّافى خصوص العبادات، ومحلّ النزاع فى ما نحن فيه أعمّ منها ومن غيرها، ولا الوجه الأوّل لأنّ ظاهر القيود الواردة فى عنوان البحث أنّها قيود احترازيّة لا توضيحية، مضافاً إلى أنّه يستلزم خروج التعبّديات عن حريم النزاع بناءً على ما اختاره من كون اعتبار قصد القربة فى العبادات هو بحكم العقل لا بحكم الشرع وذلك لوضوح عدم كون الإتيان بها على الكيفية المعتبرة فيها شرعاً، بلا مراعاة لما اعتبر فيها عقلًا- مجزياً قطعاً. أقول: المختار هو الوجه الأوّل، وذلك لما اخترناه من إمكان أخذ قصد القربة فى المأمور به، مع أنّ الوجه الثالث لازمه كون مبنى جميع من عنون النزاع بالعبارة المزبورة هو مبنى المحقّق الخراسانى رحمه الله من عدم إمكان أخذ قصد القربة فى المأمور به شرعاً وهو غير ثابت. وبعبارة اخرى: إنّ شبهة عدم إمكان أخذ قصد القربة فى المأمور به شبهة حادثة فى الأزمنة المتأخّرة، فكيف يمكن أن يكون مبنى القدماء من

الأصحاب عدم إمكان قصد القربة في المأمور به؟

الأمر الثالث: في معنى «الاقتضاء» الوارد في العنوان

فهل هو بمعنى العلّية والتأثير أو بمعنى الكشف والدلالة؟ ذهب المحقّق الخراساني رحمه الله (كما مرّ آنفاً في الأمر الأوّل) إلى أنّه هو الاقتضاء بنحو العلّية، ولذا قد نسب إلى الإتيان، فلو كان المراد منه هو الدلالة والكشف كان الأنسب نسبته إلى الصيغة. ثمّ قال: إن قلت: هذا إنّما يكون كذلك بالنسبة إلى أمره لا بالنسبة إلى أمر آخر فلا يكون إتيان المأمور به في الأمر الاضطراري أو الظاهري علّة لاسقاط الأمر الواقعي الاختياري لأنّ النزاع في الحقيقة في دلالة دليلهما (الأمر الاضطراري والأمر الظاهري) على نحو يفيد الإجزاء وعدمها. انوار الأصول، ج۱، ص: ۳۱۴ قلنا: نعم لكنّه لا ينافي كون النزاع فيهما أيضاً في الاقتضاء بمعنى العلّية لأنّ كاشفية الدليل فيهما تكون كاشفية عن حصول تمام المصلحة وهو يكون صغرى لعلّية الإجزاء، أي كلّما حصل تمام المصلحة حصل الإجزاء وحصول الإجزاء علّة لسقوط الأمر فيصحّ التعبير فيهما أيضاً بأنّ إتيان المأمور به علّة للإجزاء لأنّه كاشف عن صغرى علّية الإجزاء وهي حصول تمام المصلحة (انتهى بتوضيح منّا). وقال في تهذيب الاصول ما حاصله: لا يتصوّر العلّية في ما نحن فيه بأيّ معنى فسّر به الإجزاء سواء فسّر بالكفاية أو بسقوط الأمر أو سقوط الإرادة، أمّا الأوّل فلأنّها معنى انتزاعي لا يقع مورد التأثير والتأثّر التكوينيين، وأمّا الثاني فلأنّ الإتيان ليس علّة مؤثّرة في سقوط الأمر كما أنّ السقوط والاسقاط ليسا من الامور القابلة للتأثير والتأثّر الذين هما من خصائص التكوين، وأمّا الثالث فلأنّ منشأ إرادة المولى تصوّره المراد بما له من المصلحة وهي علّة لأمره بإتيان المأمور به فيكون الإتيان معلولًا للإرادة، فكيف يصير المعلول علّة لانعدام علّته؟ فالأولى دفعاً لهذه التوهّمات أن يقال: إنّ الإتيان بالمأمور به هل هو مجزٍ أو لا؟ «۱» (انتهى). أقول: ولكن يرد عليه: أوّلًا: أنّ الامور الانتزاعيّة وإن لم تقع مورداً للتأثير والتأثّر إلّاأنّ لها منشأً للانتزاع، وهو في ما نحن فيه تحقّق المصلحة وحصول الغرض، فيمكن أن يقال بأنّ الإتيان علّة للإجزاء والكفاية باعتبار علّيته لمنشأ انتزاع الكفاية وهو حصول الغرض. ثانياً: أنّ منشأ الإرادة ليس خصوص تصوّر المراد بما له من المصلحة بل هو بضميمة فقدان المراد كفقدان الماء في قولك «اسقني الماء» فيكون الفقدان موضوعاً للإرادة والطلب، وبعد الإتيان يتبدّل الفقدان إلى الوجدان، فينعدم موضوع الطلب بوجدان الماء مثلًا وبتبعه ينعدم نفس الطلب والأمر، وهو أمر وجداني غير قابل للانكار فصار إتيان المأمور به علّة لسقوط الأمر وانعدامه. وثالثاً: لا يندفع الإشكال بتبديل العنوان المزبور إلى ما ذكره من العنوان وهو «أنّ الإتيان انوار الأصول، ج۱، ص: ۳۱۵ بالمأمور به مجزٍ» لأنّ حمل الخبر (مجزٍ) على المبتدأ (الإتيان بالمأمور به) في هذا العنوان أيضاً لا يخلو من أحد الأمرين: فإمّا أن يكون المبتدأ فيه علّة للخبر، أو يكون كاشفاً عنه فيعود الإشكال. فتلخّص ممّا ذكرنا أنّه لا مانع من كون الاقتضاء بمعنى العلّية إمّا لأنّ الإتيان علّة لمنشأ الإجزاء (إذا كان بمعنى الكفاية) أو لأنّه موجب لانعدام موضوع الأمر أو الإرادة (إذا كان بمعنى سقوط الأمر أو سقوط الإرادة) فما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله متين في محلّه.

الأمر الرابع: في معنى الإجزاء

ذهب بعض إلى أنّ لفظ الإجزاء المأخوذ في العنوان بمعنى الكفاية، أي معناه اللغوي، فلا يكون حقيقة شرعيّة، وذهب بعض آخر إلى أنّه حقيقة شرعيّة وضع في لسان الشرع لاسقاط الإعادة. أقول: الإنصاف رجوع أحد المعنيين إلى الآخر، لأنّ من لوازم الكفاية الاسقاط فلا يكون حقيقة شرعيّة بل هو بمعناه اللغوي، وحيث إنّ من مصاديق الكفاية في الفقه اسقاط الإعادة استعمل فيه استعمال الكلّي في بعض مصاديقه.

الأمر الخامس: الفرق بين المسألتين

اشارة

أولًا: الفرق بين هـذه المسألـة ومسألـة: المرّة والتكرار. ثانياً: الفرق بينها وبين مسألـة: أنّ القضاء هل هو بأمر جديـد أو بالأمر الأوّل. أمّا الأـوّل: فربّمـا يتوهّم أنّه لاـ فرق بين المسـألتين لأنّ لازم الإجزاء هو إتيان المأمور به مرّة واحـدة، ولازم عـدم الإجزاء هو إتيانه مكرّراً، وعليه فلا وجه لعقـدهما مسألتين مسـتقلّتين. لكن الفرق بينهما واضـح جدّاً، لأنّ البحث فى مسألة المرّة والتكرار يكون فى مقدار دعوة الأـمر ومقـدار المـأمور به، وأمّا فى مسألـة الإجزاء فيكون فى كفايـة إتيان المأمور به بما له من الـدعوة سواء كان المأمور به واحـداً أو أكثر، والفرق بينهمـا واضـح جـدّاً. أمّا الثانى: فربّما يتوهّم أيضاً بأنّه لا فرق بين مسألـة الإجزاء ومسألـة القضاء بأمر جديـد، لأنّ الإجزاء معنـاه كون القضـاء بـأمر جديـد وعـدم كونه تابعـاً للأـداء بل يكون الأمر باقياً فى انوار الأصول، ج۱، ص: ۳۱۶ خارج الوقت، وعـدم الإجزاء معناه تبعيّة القضاء للأداء وكون القضاء بالأمر الأوّل المتعلّق بالأداء، فلا وجه أيضاً لعقدهما مسألتين مستقلّتين. لكن هذا التوهّم أيضاً خاطىء، لأنّ بينهما بون بعيـد فإنّ القضاء يتصوّر فيما إذا لم يأت بالمأمور به أصـلًا، وعدم الإجزاء يتصوّر فيما إذا أتى بالمأمور به إمّا بأمر اضـطرارى أو بأمر ظاهرى ولكنّه لا يكون مجزياً، فالموضوع فى إحـدى المسألتين الإتيان مع عـدم الإجزاء، وفى الاخرى عـدم الإتيان أصـلًا، وفرقهما واضـح أيضاً. إذا عرفت هـذا كلّه فاعلم أنّ البحث يقع فى مقامات أربع: ۱- فى إجزاء الإتيـان بالمأمور به مطلقاً سواء كـان واقعيـاً أو ظاهريّاً أو اضـطراريّاً عن أمر نفسه. ۲- فى إجزاء الإتيـان بالمـأمور به الاضـطرارى عن الواقعى الاختيارى. ۳- فى إجزاء الإتيان بالمأمور به الظاهرى الشرعى عن الواقعى. ۴- فى إجزاء الإتيان بالمأمور به الظاهرى العقلى (كحكم العقل بجواز الإفطار فيما إذا قطع بغروب الشمس مع عدم غروبها فى الواقع، ويعبّر عنها بتعبير أدقّ الأوامر الخياليّة لأنّ فيها يتخيّل بوجود الأمر فى الواقع مع عدمه واقعاً) عن الواقعى.

المقام الأوّل – إجزاء الإتيان بالمأمور به مطلقاً عن أمر نفسه

والحقّ أنّه لاـ إشـكال فى كون إتيـان المـأمور به فيها مجزياً عنها، والـدليل عليه هو العقل لأنّ الامتثال بعـد الامتثال مع حصول الغرض تحصـيل للحاصل. ولكن قـد خالف فيه أبو هاشم وعبدالجبّار من قدماء المتكلّمين من أهل السـنّة فقالا: بأنّه يمكن القول بعدم الإجزاء فيهـا، ومنشـأ خطأهما وجود بعض الأمثلـة فى الفقه قـد أمر فيها بإتمام العمل مع الأمر بإعادته كالحـجّ الفاسـد الـذى أمر الشارع بإتمام مناسـكه مع إيجابه الإعادة فى السـنة القابلـة. والمسألة عندنا لا إشـكال فيها ولا غبار عليها لما مرّ من حكم العقل بالإجزاء وأمّا ما أشار إليه من مثال الحجّ ونحوه فالمستفاد من جملة من الرّوايات الواردة عن طريق أئمّة أهل البيت عليهم السلام أنّها ليست من قبيل الامتثال بعد الامتثال بالنسبة إلى أمر واحد، بل هناك أمران انوار الأصول، ج۱، ص: ۳۱۷ يطلب كلّ واحد منهما من المكلّف امتثالًا يخصّ به، ومن جملتهـا مـا رواه زرارة قال: سألته عن مُحرمٍ غشـى امرأته وهى محرمـة قال: «جاهلين أو عالمين؟» قلت: أجبنى فى (عن) الوجهين جميعـاً، قـال عليه السـلام: «إن كانـا جـاهلين اسـتغفرا ربّهمـا ومضـيا على حجّهما وليس عليهما شـىء، وإن كانا عالمين فرّق بينهما من المكان الذى أحدثا فيه وعليهما بدنة وعليهما الحجّ من قابل، فإن بلغا المكان الذى أحدثا فيه فرّق بينهما حتّى يقضيـا نسكهما ويرجعا إلى المكـان الـذى أصابـا فيه مـا أصابا» قلت: فأى الحجّتين لهما قال: «الاولى التى أحـدثا فيها ما أحـدثا، والاخرى عليهما عقوبـة» «۱». حيث إنّ هـذه الرّواية تدلّ على وجود أمرين فى المسألة يكون لكلّ واحد منهما امتثال على حدّه، أمر واقعى أوّلى وأمر واقعى ثانوى، فلا تكون من باب الامتثال بعد الامتثال بالنسـبة إلى أمر واحد حتّى يستفاد منها عدم إجزاء الإتيان بالمأمور به عن الأمر الأوّل. بقى هنا شىء: وهو جواز الامتثـال بعـد الامتثـال فى الجملـة. ذهـب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى جوازه وتبعه المحقّق النائينى رحمه الله «۲»

وذهب المحقّق العراقی إلی عدم جوازه وتبعه بعض أعاظم العصر «۳». قال المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الكفایـة: «لا یبعد أن یقال بأنّه یكون للعبـد تبدیل الامتثال والتعبّد به ثانیاً بدلًا عن التعبّد به أوّلًا لا منضـمّاً إلیه كما أشـرنا إلیه فی المسألة السابقة وذلک فیما علم أنّ مجرّد امتثاله لا یكون علّة تامّة لحصول الغرض وإن كان وافیاً به لو اكتفی به كما إذا أتی بماء أمر به مولاه لیشـربه فلم یشـربه بعدُ، فإنّ الأمر بحقیقته وملاكه لم یسـقط بعـدُ، ولـذا لو اهرق الماء وإطّلع علیه العبـد وجب علیه إتیانه ثانیاً كما إذا لم یأت به أوّلًا، ضـرورة بقاء طلبه ما لم یحصل غرضه الـداعی إلیه وإلّا لما أوجب حدوثه، فحینئذ یكون له الإتیان بماء آخر موافق للأمر كما كان له قبل إتیانه الأوّل بدلًا عنه، نعم فیما كان الإتیان علّة تامّة لحصول انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۱۸ الغرض فلا یبقی موقع للتبدیل كما إذا أمر بإهراق المـاء فی فمه لرفع عطشه فأهرقه بل لو لم یعلم أنّه من أی القبیل فله التبـدیل بإحتمال أن لا یكون علّـة فله إلیه سبیل، ویؤیّـد ذلک بل یـدلّ علیه ما ورد من الرّوایات فی باب إعادة من صـلّی فرادی جماعـة وأنّ اللّه تعالی یختار أحبّهما إلیه» (انتهی كلامه). وما ذكره من الرّوایة إشارة إلی ما رواه أبو بصـیر قال قلت لأبی عبداللّه علیه السـلام: «اصـلّی ثمّ أدخل المسـجد فتقام الصّلاة وقد صلّیت فقال: صلّ معهم یختار اللّه أحبّهما إلیه» «۱». واسـتدلّ القائل بعدم الجواز بما حاصـله: إنّ الإتیان بالمأمور به فی الخارج علّة تامّة لحصول الغرض الـداعی إلی الأـمر به، والإـجزاء فی مثله عقلی محض لاسـتقلال العقل حینئـذٍ بسـقوط الغرض وسـقوط الأمر بسـقوطه بمجرّد الموافقة وإیجـاد المأمور به فلا یبقی مقتضٍ للإتیان به ثانیاً بوجه أصـلًا، نعم هـذا مبنی علی القول بوجوب مطلق المقدّمـة، وأمّا إذا قلنا بوجوب خصوص المقدّمـة الموصـلة فلاـزمه جواز الإتیان بالمأمور به ثانیاً بعنوان امتثال الأمر بالطبیعـة مع عـدم اختیار المولی إیّاه، لأنّ الغرض الـداعی إلی الأمر باقٍ علی حاله، غایته أنّه لیس له الفاعلیـة والمحرّكیّـة بعد الإتیان بالمأمور به أوّلًا بملاحظة صـلاحیة المأتی به للوفاء بالغرض لا أنّه یسـقط رأساً بمجرّد الإتیان به، ولازم ذلک التفكیک بین «فعلیة الأمر» و «فاعلیته» وجواز الإتیان بالمأمور به ثانیاً، ونتیجة ذلـک فی فرض تعـدّد الإتیـان بالمـأمور به هو وقوع الامتثـال بخصوص مـا اختاره المولی منهما لا بهما معاً وصیرورة الفرد الآخر لغواً محضاً فلا یكون من باب الامتثال بعد الامتثال «۲». أقول: الحقّ جواز تبدیل الامتثال بالامتثال وفاقاً للمحقّق الخراسانی والمحقّق النائینی رحمهمـا الله والـدلیل علیه أنّ الغرض المـترتّب علی الأـمر یكـون علی نحـوین: غرض یـترتّب علی فعـل المكلّف وهو غرض ابتـدائی كإتیان الماء ووضـعه بین یدی المولی، وغرض نهائی یترتّب علی فعل المولی وهو رفع العطش الذی یترتّب علی شـرب المولی الماء، وما لم یحصل الثانی كان المحلّ باقیاً لتبـدیل الامتثال ویقوم الامتثال الثانی مقام الامتثال الأوّل، وبعبارة اخری: یعدّ الإتیان الأوّل امتثالًا لأـنّه یوجب سـقوط الأـمر، ویكون الإتیـان الثانی امتثالًا آخر (بـدل الامتثال انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۱۹ الأـوّل) لأنّه محصّل للغرض الـذی لم یحصل بالامتثال الأوّل. وأمّا قضـیّة وجوب المقدّمـة الموصـلة وعدمه فالحقّ أنّه لا ربط لها بالمسألة لأنّها مختصّة بما إذا كان كـلّ من المقدّمـة وذی المقدّمـة فعلًا للمكلّف مثل مقدّمیـة الوضوء بالنسـبة إلی الصّـلاة، بخلاف ما إذا كانت المقدّمـة عملًا للمكلّف وكان ذو المقدّمة من عمل المولی كما فی ما نحن فیه حیث إنّ الشـرب فیه یكون عملًا للمولی. هذا كلّه فی مقام الثبوت، أمّا فی مقام الإثبات: فنقول: یوجـد فی الفقه موردان یحتمل كون الإتیان الثانی فیهما مصـداقاً لتبدیل الامتثال إلی امتثال آخر: أحدهما باب صـلاة الكسوف حیث ورد فیه روایـة یسـتدلّ بهـا للمسألـة وهی خبر معاویـة بن عمّار قال: قال أبو عبـداللّه علیه السـلام: «صـلاة الكسوف إذا فرغت قبل أن ینجلی فأعد» «۱». لكن الإنصاف خروجها عن ما نحن فیه لأنّ الإعادة فیها تنشأ من أمر استحبابی فتكون امتثالًا لأمر آخر غیر الأـمر الأـوّل، وهو نظیر الإتیـان بالحـجّ فی العـامّ الثانی والثالث، وإن أبیت عن ذلک فلا أقلّ من احتماله، وحینئـذ لا تكون الرّوایة شاهـدة قطعیـة لجواز تبـدیل الامتثال، ولا یصـلح الاسـتدلال بها علیه. ثانیهما: باب صـلاة الجماعة. والرّوایات الواردة فیه علی طائفتین: طائفة تدلّ علی إعادة الصّـلاة فی مقام التقیّة فتكون الإعادة لأجلها بحیث لولا التقیّة لما كان موجب لمشروعیتها فهی أجنبیة عن محلّ الكلام، وطائفة تدلّ علی إعادة الصّـلاة جماعة، منها ما مرّ آنفاً من خبر أبی بصـیر قال قلت: لأبی عبداللّه علیه السـلام اصلّی ثمّ أدخل المسـجد فتقـام الصّـلاة وقـد صـلّیت فقال: «صلّ معهم یختار اللّه أحبّهما إلیه» ولا إشـكال فی أنّ هـذه الرّوایـة ظاهرها تبـدیل الامتثال بالامتثال بقرینة ذیلها: «یختار اللّه أحبّهما إلیه» فإنّه یدلّ علی أنّ الامتثال الثانی یقوم مقام الامتثال الأوّل وأنّه بدل عنه، نعم الإشكال فی

سندها. ومنها ما رواه حفص بن البختری عن أبی عبداللَّه علیه السلام فی الرجل یصلّی الصّلاة وحده ثمّ یجد انوار الأصول، ج۱، ص: ۳۲۰ جماعة، قال: «یصلّی معهم ویجعلها الفریضة» «۱» فإنّ ظاهر قوله علیه السلام «ویجعلها الفریضة» أیضاً أنّ الجماعة تقوم مقام الفرادی ویتقبّل اللَّه الجماعة بعنوان الفریضة مقام الفرادی، وإنّ الامتثال بالفرادی یتبدّل إلی الامتثال بالجماعة. فتخلّص من جمیع ما ذکرنا: أنّ تبدیل الامتثال إلی امتثال آخر جائز عقلًا وأنّ بعض الرّوایات الواردة فی لسان الشرع یشهد علیه. هذا تمام الکلام فی المقام الأوّل.

المقام الثانی: إجزاء الإتیان بالمأمور به الاضطراری عن الواقعی الاختیاری

الصحیح فیه طرح البحث فی مقامین: مقام الثبوت ومقام الإثبات کما فعله المحقّق الخراسانی رحمه الله حیث تکلّم: أوّلًا: عن أنحاء الأمر الاضطراری ثبوتاً وبیّن مقتضی کلّ منها من حیث الإجزاء وجواز البدار قبل ضیق الوقت. وثانیاً: عن حال الأمر الاضطراری إثباتاً وأنّه من أی نحو هو؟ فهل هو من القسم المقتضی للإجزاء أو لا. وحاصل بیانه فی مقام الثبوت: أنّ الاضطراری إمّا أن یکون فی حال الاضطرار مشتملًا علی تمام مصلحته (فیکون حاله کحال الاختیاری فی حال الاختیار) وإمّا أن لا یکون مشتملًا علی تمام مصلحته بل یبقی منه شیء، وعلی الثانی إمّا أن یمکن تدارک الباقی وإمّا أن لا یمکن، وعلی الأوّل إمّا أن یکون الباقی بمقدار یجب أو بمقدار یستحبّ، فهذه أربع صور: أمّا الصورة الاولی: فیجزی الاضطراری عن الواقعی بلا کلام لاشتماله علی تمام مصلحته، وأمّا جواز البدار فیها وعدمه فیدور مدار کون الاضطراری بمجرّد الاضطرار مشتملًا علی تمام مصلحة الواقعی أو بشرط الانتظار إلی آخر الوقت أو بشرط طروّ الیأس من الاختیار. وأمّا الصورة الثانیة: (وهی أن لا یکون الاضطراری مشتملًا علی تمام مصلحة الواقعی انوار الأصول، ج۱، ص: ۳۲۱ وکان الباقی ممّا یمکن تدارکه وکان بمقدار یجب) فلا یجزی قطعاً، وأمّا البدار فیها فیجوز، غایته أنّه یتخیّر بین البدار والإتیان بعملین: العمل الاضطراری قبل ضیق الوقت والعمل الاختیاری بعد رفع الاضطرار، وبین الانتظار والاقتصار بإتیان ما هو تکلیف المختار. وأمّا الصورة الثالثة: (وهی أن لا یکون الاضطراری مشتملًا علی تمام الواقعی وکان الباقی ممّا یمکن تدارکه وکان دون حدّ الإلزام) فیجزی قطعاً غیر أنّه یستحبّ الإعادة أو القضاء لدرک الباقی، وأمّا البدار فیها فیجوز أیضاً بل یستحبّ لدرک أوّل الوقت ثمّ الإعادة أو القضاء بعد رفع الاضطرار لدرک الباقی المفروض کونه دون حدّ الإلزام. وأمّا الصورة الرابعة: (وهی أن لا یکون الاضطراری مشتملًا علی تمام مصلحة الواقعی ولا یمکن تدارک الباقی) فیجزی أیضاً بعد فرض عدم إمکان التدارک أصلًا کما لا یجوز له البدار فی هذه الصورة إلّالمصلحة کانت فیه لما فیه من نقض الغرض، وتفویت مقدار من المصلحة لولا مراعاة ما هو فیه من الأهمّ (انتهی کلامه فی مقام الثبوت). أقول: الصورة الثالثة (وهی أن لا یکون الاضطراری مشتملًا علی تمام المصلحة وکان الباقی ممّا یمکن تدارکه وکان دون حدّ الإلزام) خارجة عن محلّ الکلام لأنّ النزاع فی المقام فیما إذا تحقّق الاضطرار حقیقة، ولا إشکال فی أنّ الاضطرار حقیقة لا یصدق إلّافیما إذا فاتت من الواجب مصلحة ملزمة لا مجرّد الکمال والفضیلة هذا «أوّلًا». وثانیاً: یمکن تقسیم المسألة رباعیاً علی نحو آخر تکون بجمیع صورها الأربع داخلة فی محلّ النزاع، أی کانت المصلحة فی جمیعها ملزمة، وذلک بأن نقول: إمّا أن یکون الاضطراری وافیاً بتمام مصلحة الواقعی أو لا یکون، وعلی الثانی إمّا أن یمکن تدارک الباقی أو لا یمکن، وعلی الأوّل إمّا أن یعارض التدارک مفسدة أهمّ من تلک المصلحة الباقیة أو لا یعارض مفسدة کذلک، فتأمّل. هذا کلّه بالنسبة إلی مقام الثبوت. وأمّا مقام الإثبات فالبحث فیه یقع فی مقامین: الأوّل: ما إذا ارتفع الاضطرار فی داخل الوقت (أی الإعادة). الثانی: ما إذا ارتفع الاضطرار فی خارج الوقت (أی القضاء). وفی کلّ منهما تارة یکون النظر إلی مفاد الأدلّة الخاصّة کقوله تعالی: «... فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً» فی باب التیمّم، واخری یکون النظر إلی مقتضی العمومات انوار الأصول، ج۱، ص: ۳۲۲ والإطلاقات (مع قطع النظر عن الأدلّة الخاصّة) کقوله صلی الله علیه و آله «رفع ما اضطرّوا إلیه». أمّا المقام الأوّل: وهو فیما إذا ارتفع الاضطرار فی داخل الوقت، فبالنسبة إلی الأدلّة الخاصّة لا بدّ من ملاحظة لسان هذه الأدلّة وأنّه هل هو لسان التنویع والتقسیم، أی تنویع المکلّفین مثلًا إلی

الواجدين للماء والفاقدين له (كما فى آية التيمّم) أو إلى السالمين والمرضى، أو إلى القادرين على القيام والعاجزين عنه، أو يكون لسانها لسان البدليّة حيث تجعل التيمّم مثلًا للفاقد للماء بدلًا عن الوضوء للواجد للماء؟ فعلى الأوّل: لا إشكال فى أنّ مقتضى الإطلاق المقامى (بناءً على كون المولى فى مقام بيان تمام وظيفة المضطرّ) هو الإجزاء، فإنّ المولى إذا نوّع المكلّفين إلى أنواع وجعل لكلّ نوع منهم وظيفته الخاصّة به فأمر المكلّف الواجد للماء مثلًا بالصّلاة مع الطهارة المائيّة وأمر المكلّف الفاقد للماء بالصّلاة مع الطهارة الترابيّة (وهكذا بالنسبة إلى سائر الأنواع) ولم يحكم بالإعادة بعد رفع الاضطرار، فيعلم من هذا التنويع مع هذا الإطلاق وعدم الحكم بالإعادة كفاية الاضطرارى عن الواقعى وإجزائه عنه، حيث إنّ المفروض أنّ المكلّف المضطرّ أيضاً كالمكلّف المختار أتى بوظيفته الخاصّة به، فلو كانت الإعادة واجبة عليه لحكم المولى بها قطعاً بعد فرض كونه فى مقام البيان. كما لا إشكال فى أنّ مقتضى إطلاقها الأزمانى جواز البدار، فمقتضى إطلاق قوله تعالى: «... فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً» من حيث الزمان وكذلك إطلاق قوله عليه السلام «التراب أحد الطهورين» «۱» أو قوله عليه السلام «ويكفيك عشر سنين» «۲» كون التراب كافياً وطهوراً وقابلًا للتيمّم عليه فى أىّ ساعة من ساعات الوقت، أوّله أو وسطه أو آخره، وهو معنى جواز البدار. وعلى الثانى: أى ما إذا كان ظاهر لسان الدليل لسان البدليّة بمعنى أنّ المولى يقول: أنّ المأمور به فى باب الطهارة مثلًا إنّما هو الوضوء ولكن أتقبّل التيمّم حين الاضطرار بدلًا عن الوضوء- فالأصل فى المأمور به إنّما هو الوضوء وأمّا التيمّم فهو فرع له وبدل عنه، فحينئذٍ يلاحظ نطاق البدليّة وأنّ التيمّم مثلًا هل هو بدل مطلقاً أو أنّ بدليته مقيّدة بما لم يجد الماء فى تمام الوقت؟ فعلى الأوّل يكون الحكم هو الإجزاء، وعلى الثانى عدم الإجزاء، ولا يبعد كون ظاهره مطلقاً انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۲۳ بالنسبة إلى إجزاء الوقت. وإن شئت قلت: لا بدّ حينئذٍ من ملاحظة لسان الدليل وأنّه هل يستفاد منه البدليّة فى تمام الملاك أو فى بعضه والباقى هل هو مصلحة ملزمة أو غير ملزمة؟ والملزمة هل يمكن تداركها أو لا؟ فيؤخذ بمقتضى كلّ منها. ولو فرض عدم دلالة الدليل على شىء من ذلك فالمرجع هو العمومات والإطلاقات ثمّ الاصول العمليّة، وقد عرفت أنّ مقتضى الاولى (أى الإطلاقات والعمومات) الإجزاء حتّى بالنسبة إلى داخل الوقت وأنّ مقتضاها جواز البدار كماأ نّ مقتضى الأصل عدم جوازه لما عرفت من الاشتغال. هذا بالنسبة إلى مقتضى الأدلّة الخاصّة. وأمّا الإطلاقات والعمومات نظير حديث الرفع أعنى قوله صلى الله عليه و آله «رفع ما اضطّروا إليه» فحيث إنّ العنوان المأخوذ فيها إنّما هو عنوان الاضطرار وهو يصدق فيما إذا استوعب الاضطرار تمام الوقت (وأمّا إذا فقد الماء مثلًا فى جزء من الوقت فقط فلا يصدق عنوان الاضطرار إلى التراب) فلا يمكن التمسّك بها للإجزاء فى داخل الوقت أو جواز البدار كما لا يخفى. هذا- وقد أنكر الإجزاء فيما نحن فيه (أى ما إذا ارتفع الاضطرار فى داخل الوقت) فى المحاضرات وقال: «الصحيح فى المقام أن يقال: أنّه لا إطلاق لأدلّة مشروعيّة التيمّم بالقياس إلى من يتمكّن من الإتيان بالعمل الاختيارى فى الوقت بداهة أنّ وجوب التيمّم وظيفة المضطرّ ولا يكون مثله مضطرّاً لفرض تمكّنه من الصّلاة مع الطهارة المائيّة فى الوقت، ومجرّد عدم تمكّنه منها فى جزء منه لا يوجب كونه مكلّفاً بالتكليف الاضطرارى ما لم يستوعب تمام الوقت» «۱». أقول: وما أفاده جيّد إذا كان المعتمد فى المسألة هو الأدلّة العامّة، وذلك لأنّ موضوعها هو عنوان الاضطرار (كما قال) ومع التمكّن من الصّلاة المائيّة فى الوقت لا يتحقّق الاضطرار، لكن الدليل على الإجزاء عندنا هو الأدلّة الخاصّة الموجودة فى مثل باب التيمّم كآية التيمّم، حيث انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۲۴ إنّ مقتضى إطلاقها المقامى هو الإجزاء كما مرّ بيانه. وبعبارة اخرى: أنّا تابعون لاطلاق قوله تعالى: «إذا قمتم ... فلم تجدوا ...» لا عنوان الاضطرار، وكذلك قوله عليه السلام «التراب أحد الطهورين» وأمثاله. والعجب منه حيث إنّه قبل الإجزاء فى مورد التقيّة لاطلاق أدلّتها الخاصّة ولم يقبله فى التيمّم مع أنّ الأدلّة الخاصّة هنا أيضاً مطلقة، والمقامان من باب واحد. هذا كلّه فى المقام الأوّل من مقام الإثبات، وهو ما إذا ارتفع الاضطرار فى داخل الوقت. أمّا المقام الثانى: وهو ما إذا ارتفع الاضطرار فى خارج الوقت فالحقّ أنّ ظاهر الأدلّة أيضاً هو الإجزاء إذا كان لسانها التنويع والتقسيم كما مرّ بيانه فى المقام الأوّل، وأمّا إذا كان لسانها البدليّة ببيان مرّ أيضاً فى المقام الأوّل فإمّا أن يكون له إطلاق يعنى هذا بدل عن ذاك إلى الأبد، فنأخذ به ونقول بالإجزاء، وأمّا إذا كان فى لسانه إهمال وإجمال فاللازم الرجوع إلى الاصول العمليّة كما لا يخفى، والأصل العملى فيه هو البراءة، لأنّ

القضاء يحتاج إلى أمر جديد وهو منفى بأصل العدم. إن قلت: موضوع القضاء هو فوت الفريضة كما ورد فى بعض أخبار الباب: «من فاته فريضة فليقضها كما فات» والمفروض فى المقام عدم استيفاء المكلّف تمام المصلحة فى داخل الوقت، فيصدق عنوان الفوت بالنسبه إليه ولازمه عدم الإجزاء. قلنا: المستفاد من ظاهر أخبار الباب أنّ الموضوع إنّما هو عنوان فوت الفريضة بتمامها كما يستظهر من التعبير المزبور (من فاته فريضة) وهو غير فوت بعض مصلحة الفريضة كما فى ما نحن فيه حيث إنّ بعضها الآخر يستوفى بإتيان البدل، وعليه فلا يصدق عنوان الفوت الذى أخذ فى موضوع القضاء. فظهر أنّ النتيجة صارت فى نهاية المطاف الإجزاء مطلقاً (سواء فى داخل الوقت أو خارجه) فيما إذا كان ظاهر الأدلّة التنويع والتقسيم، وعدم الإجزاء فى الجملة فيما إذا كان لسان الأدلّة البدليّة، ولعلّ المقامات مختلفة وتفصيله فى الفقه. بقى هنا شىء: وهو ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله بالنسبة إلى القضاء والإجزاء فى خارج الوقت وحاصله: انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۲۵ «أنّ التقيّد بالطهارة المائيّة إمّا أن يكون ركناً فى الصّلاة مطلقاً وبها قوام مصلحتها فى حالتى التمكّن وعدمه، وإمّا أن لا يكون ركناً كذلك بل كان ركناً فى خصوص حال التمكّن، فعلى الأوّل لا يعقل الأمر بالصّلاة الفاقدة للطهارة المائيّة، بل لا بدّ من سقوط الأمر الصلاتى كما فى صورة فقد الطهورين، وحيث إنّه أمر بالصّلاة مع فقدان الماء فلابدّ أن لا يكون لقيد الطهارة المائيّة دخل لا فى الخطاب بالصلاه ولا فى الملاك فى صورة الفقدان وتكون الصّلاة مع الطهارة الترابيّة واجدة لكلّ من الخطاب والملاك الذى تتقوّم به الصّلاة، وحينئذٍ لا يعقل القضاء لأنّه لم يفت من المكلّف شىء حتّى يقضيه» «۱». (انتهى). أقول: مدّعاه وهو الإجزاء وإن كان حقّاً ولكن دليله غير وافٍ بالمسألة، لأنّه يتصوّر هناك شقّ ثالث وهو أن يتوجّه إليه الأمر بعد وجدان الماء، وإن أتى بالصّلاة، لعود الملاك الملزم، وهذا جائز فى الامور الاعتباريّة، وبعبارة اخرى: تكون الطهارة المائيّة كافية فى زمن الفقدان دون الوجدان، ونظيره واقع فى العرفيّات. هذا تمام الكلام فى المقام الثانى من مبحث الإجزاء.

المقام الثالث – إجزاء الأوامر الظاهريّة الشرعيّة

اشارة

ويبحث عنه أيضاً فى مباحث الاجتهاد والتقليد (فى البحث عن تبدّل رأى المجتهد) وله نتائج كثيرة فى الفقه، وقد فصّل المحقّق الخراسانى رحمه الله فيه بين الاصول والأمارات، وبين ما كان منهما جارياً فى إجزاء الواجب وشرائطه وموانعه (سواء فى الشبهات الحكمية والموضوعيّة) وما كان جارياً منهما لإثبات أصل التكليف، وذهب إلى الإجزاء فى القسم الأوّل (أى ما كان جارياً منهما فى الإجزاء والشرائط والموانع) فى خصوص موارد الاصول دون الأمارات (إلّا بناءً على مبنى السببيّة فى الأمارات فذهب فيها أيضاً إلى الإجزاء فى الجملة) وإلى عدم الإجزاء فى القسم الثانى (ما كان جارياً منهما لإثبات أصل التكليف) مطلقاً سواء فى الأمارات والاصول. وعلى هذا لا بدّ من البحث فى موردين: انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۲۶ المورد الأوّل: الأحكام الظاهريّة من الاصول والأمارات التى تجرى فى إجزاء واجب أو شرائطه وموانعه، أى تجرى لتنقيح موضوع تكليف آخر سواء كانت من الشبهات الحكمية أو الموضوعيّة نظير قاعدة الفراغ مثلًا بالنسبة إلى من شكّ فى إتيان جزء أو شرط أو مانع، ونظير استصحاب العدم لمن شكّ فى إتيان جزء فى محلّه، ونظير البيّنة القائمة على إتيان جزء أو عدم إتيانه مثلًا (هذا فى الشبهات الموضوعيّة) ونظير حديث الرفع الدالّ على رفع جزئيّة السورة أو الاستعاذة، وقاعدة الطهارة الدالّة على طهارة الحيوان المتولّد من طاهر ونجس مثلًا المقتضية لجواز الصّلاة مع ملاقاة البدن له (فى الشبهات الحكمية). المورد الثانى: الأحكام الظاهريّة التى تجرى لإثبات تكليف مستقلّ، وتكون بالطبع جارية فى الشبهات الحكمية فقط، ولا تتصوّر فى الشبهات الموضوعة نظير ما إذا كان مفاد الأمارة أو الأصل وجوب صلاة الجمعة أو عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو حرمة شىء أو عدم حرمته. أمّا المورد الأوّل: فحاصل ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فيه (مع توضيح وتحرير): أنّ الحكم الظاهرى على قسمين: الأوّل: حكم ظاهرى مجعول فى ظرف الشكّ والجهل بالواقع حقيقة من دون نظر إلى الواقع أصلًا فهو يجرى فى تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلّقه، ويكون بلسان تحقّق ما هو شرطه أو شطره. الثانى: حكم

ظاهرى مجعول أيضاً فى ظرف الشكّ فى الواقع والجهل به إلّاأنّه ناظر إلى الواقع وكاشف عنه ويكون بلسان أنّه ما هو الشرط واقعاً. والأوّل مفاد الاصول العمليّة كقاعدتى الطهارة والحلّية أو استصحابهما، والثانى مفاد الأمارات. ولا إشكال فى أنّ مقتضى كيفية الجعل فى القسم الأوّل حكومة الاصول العمليّة على الأدلّة الواقعيّة فى مرحلة الظاهر وتوسعة دائرتها حيث إنّ ما دلّ على شرطيّة الطهارة أو الحلّية للصلاة مثلًا ظاهر فى الطهارة أو الحلّية الواقعيّة ولكنّها جعلت الشرط أعمّ منها ومن الطهارة أو الحلّية الظاهريّة، ومقتضى هذه الحكومة أنّه كما أنّ المكلّف إذا كان واجداً للطهارة الواقعيّة كان واجدا للشرط حقيقة، فكذلك إذا كان واجداً للطهارة الظاهريّة، فلو صلّى معها ثمّ انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۲۷ انكشف الخلاف لم ينكشف أنّ العمل فاقد للشرط بل هو واجد له حقيقة فيجزى. كما أنّ مقتضى كيفية الجعل فى الأمارات هو عدم الإجزاء فإنّ المجعول فيها إنّما هو حجّيتها بلحاظ نظرها إلى الواقع وإثباتها له على ما هو عليه من دون جعل شىء آخر فيها فى مقابل الواقع، فلو كانت خاطئة وغير مطابقة له لم تؤدّ إلى حكم شرعى أصلًا لا واقعى ولا ظاهرى، ونتيجته عدم الإجزاء. هذا بناءً على ما هو الأظهر الأقوى فى الطرق والأمارات من أنّ حجّيتها ليست بنحو السببيّة، وأمّا بناءً عليها فيجزى لو كان الفاقد كالواجد فى كونه وافياً بتمام الغرض، ولا يجزى لو لم يكن كذلك، فيجب الإتيان بالواجد لاستيفاء الباقى إن وجب، وإلّا لأستحبّ. (انتهى كلامه). وقد أورد عليه المحقّق النائينى رحمه الله بالنسبة إلى بيانه فى الاصول العمليّة بامور خمسة: ۱- «إنّ الحكومة عند هذا القائل (المحقّق الخراسانى رحمه الله) لا بدّ وأن تكون بمثل كلمة «أعنى» و «أردت» وأشباه ذلك، ولأجله لم يلتزم بحكومة أدلّة نفى الضرر على أدلّة الأحكام الواقعيّة ولا بحكومة الأدلّة الاجتهاديّة على الاصول العمليّة، ومن الواضح عدم تحقّق الحكومة بهذا المعنى فى المقام». أقول: للمحقّق الخراسانى رحمه الله أن يقول: أنّ مفاد «أعنى» وأشباهه تارةً يستفاد من الأدلّة الحاكمة بمدلولها المطابقى واخرى يستفاد منها بمدلولها الالتزامى، ولا إشكال فى أنّ مثل قول الشارع «كلّ شىء لك طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» يكون مدلوله الالتزامى بالنسبة إلى قوله عليه السلام: «لا صلاة إلّابالطهور» عبارة عن قولك «أعنى أنّ الطهارة المشروط بها فى الصلاة هى الأعمّ من الطهارة الواقعيّة والظاهريّة» بحيث لولاه لم تكن فائدة فى قوله «كلّ شىء طاهر ...». ۲- إنّ وجود الحكم الظاهرى لا بدّ وأن يكون مفروغاً عنه حين الحكم بعموم الشرط الواقعى للطهارة الواقعيّة والظاهريّة أو بعمومه للاباحة كذلك، ومن الواضح أنّ المتكفّل لإثبات الحكم الظاهرى ليس إلّانفس دليل قاعدة الطهارة أو أصالة الإباحة، فكيف يمكن أن يكون هو المتكفّل لبيان كون الشرط أعمّ من الواقعيّة والظاهريّة منهما؟». ويرد عليه أيضاً: أنّه يمكن أن تكون دلالة أدلّة الاصول كدليل قاعدة الطهارة أو الحلّية على الحكم الظاهرى (أى الطهارة الظاهريّة أو الحلّية الظاهريّة) بالدلالة المطابقية، وأمّا انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۲۸ دلالتها على كون الشرط أعمّ من الواقعيّة والظاهريّة منهما فهى بالدلالة الالتزاميّة. ۳- «إنّ الحكومة فى المقام وإن كانت مسلّمة إلّاأنّها لا تستلزم تعميم الشرط واقعاً، فإنّ الحكومة على قسمين: قسم يكون الدليل الحاكم فى مرتبة الدليل المحكوم ولا يكون الشكّ فى المحكوم مأخوذاً فى الدليل الحاكم كقوله عليه السلام «لا شكّ لكثير الشكّ» الحاكم على أدلّة الشكوك فى الصّلاة فلا محالة يكون الدليل الحاكم موجباً لعموم الدليل المحكوم أو مخصّصاً له بلسان الحكومة، ويسمّى هذا القسم حكومة واقعية. وقسم آخر يكون الشكّ فى المحكوم مأخوذاً فى الدليل الحاكم، فلا محالة يكون الدليل الحاكم متأخّراً عن المحكوم لأخذ الشكّ فيه موضوعاً فى الدليل الحاكم، فيستحيل كونه معمّماً أو مخصّصاً له فى الواقع، فتكون حكومته ظاهريّة لا محالة، ويترتّب على ذلك جواز ترتيب آثار الواقع ما لم ينكشف الخلاف، فإذا انكشف الخلاف ينكشف عدم وجدان العمل لشرطه ويكون مقتضى القاعدة هو عدم الإجزاء كما فى الأمارات، وإذا انقسمت الحكومة إلى قسمين مختلفين فى الأثر فإثبات الإجزاء يتوقّف على إثبات كون الحكومة فى المقام واقعية مع أنّها مستحيلة، ضرورة أخذ الشكّ فى موضوع أدلّة الاصول ومعه تكون الحكومة ظاهريّة غير مستلزمة للإجزاء قطعاً». ويمكن تقرير هذا الإشكال ببيان أوضح وأقصر، وهو أنّ غاية ما يستفاد من دليل أصالة الطهارة مثلًا ثبوت أحكامها لموردها ما دام الشكّ موجوداً ولازمه عدم وجود تعميم فى الحكم الواقعى. وهذا الإشكال جيّد فى الجملة. ۴- «إنّ الحكومة المدعاة فى المقام ليست إلّامن باب جعل الحكم الظاهرى وتنزيل المكلّف منزلة المحرز للواقع فى ترتيب آثاره، وهذا مشترك فيه جميع الأحكام الظاهريّة سواء ثبتت

بالأمارة، أم بالأصل، محرزاً كان أم غير محرز، بل الأمارة أولى بذلك من الأصل فإنّ المجعول في الأمارات إنّما هو نفس صفة الإحراز وكون الأمارة علماً تعبّداً، وأمّا الاصول فليس المجعول فيها إلّاالتعبّد بالجرى العملى وترتيب آثار إحراز الواقع في ظرف الشكّ». ويرد عليه: أنّه إشكال مبنائى لا يرد على المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث إنّ مبناه في باب الأمارات هو المنجزيّة والمعذريّة، (نعم قد يستفاد من بعض كلماته في الكفاية أنّه قائل بجعل انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۲۹ الحكم المماثل كما سيأتى في باب الأمارات وحينئذٍ يكون الإشكال هذا وارداً عليه). أضف إلى ذلك ما قد مرّ سابقاً من الإشكال في المبنى من أنّه لا معنى محصّلًا لتعلّق الجعل بالعلم، فلا يمكن أن يكون المجعول في باب الأمارات كون الأمارة علماً تعبّداً لأنّه من الامور التكوينيّة التي لا تصل إليها يد الجعل بل مجاله الامور الاعتباريّة كما لا يخفى. ۵- «إنّ الحكومة لو كانت واقعية فلابدّ من ترتيب جميع آثار الواقع لا خصوص الشرطيّة، فلابدّ وأن لا يحكم بنجاسة الملاقى لما هو محكوم بالطهارة ظاهراً ولو انكشف نجاسته بعد ذلك، ولا أظنّ أن يلتزم به أحد» «۱». أقول: ويمكن الجواب عنه أيضاً بأنّ صاحب الكفاية لم يدّع حكومة أصالة الطهارة على ما دلّ على أنّ كلّ شىء لاقى نجساً فقد تنجّس، بل هى حاكمة على أدلّة الواجبات وشرائطها، وأمّا الأحكام الوضعية مثل النجاسة بالملاقاة فهى تابعة لواقعها، فلو انكشف الخلاف وجب التطهير. فلم يبق من الإشكالات عليه إلّاالثالث، وهو كون الحكومة هنا ظاهريّة ما دام الشكّ موجوداً. ثمّ إنّ هيهنا كلام أفاده في تهذيب الاصول يشبه مقالة المحقّق الخراسانى رحمه الله في المقام، حيث إنّه فصّل أيضاً بين الاصول والأمارات وقال بالإجزاء في الاصول بدعوى حكومة أدلّة الاصول على أدلّة الشرائط والإجزاء، وبعدم الإجزاء في الأمارات وقال: «التحقيق عدم الإجزاء فيها بناءً على الطريقية كما هو الحقّ وفاقاً لجملة من المحقّقين سواء قلنا بأنّ الطرق التي بأيدينا كلّها طرق وأمارات عقلائيّة وليس للشرع أمارة تأسيسية بل لم يرد من الشارع أمر باتّباعها وإنّما استكشفنا من سكوته وهو بمرآه، رضائه، ومن عدم ردعه إمضائه، أم قلنا بورود أمر منه بالاتّباع لكنّه بنحو الإرشاد إلى ما هو المجبول والمرتكز في فطره العقلاء، أم قلنا بأنّ الطرق المتعارفة في الفقه ممّا أسّسها الشارع كلّها أو بعضها وصولًا إلى الواقع، ولم يكن عند العقلاء منها عين ولا أثر. توضيح ذلك: أمّا على الوجهين الأوّلين فلأنّ المتّبع فيهما حكم العقلاء وكيفية بنائهم، ولا انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۳۰ شكّ أنّ عملهم لأجل كشفها نوعاً عن الواقع مع حفظ نفس الأمر على ما هو عليه من غير تصرّف فيه ولا انقلابه عمّا هو عليه، ومع هذا كيف يمكن الحكم بالإجزاء مع انكشاف الخلاف؟ وأمّا على الوجه الأخير على فرض صحّته فلا شكّ في أنّ لسان أدلّة حجّيتها هو التحفّظ على الواقع لا التصرّف فيه وقلبه إلى طبق المؤدّى، أضف إلى ذلك أنّ معنى كون شىء أمارة ليس إلّاكونه كاشفاً عن الواقع عند المعتبر، فلو تصرّف مع ذلك فيه وقلب الواقع على طبق مؤدّاه لدى التخلّف لخرجت الأمارة عن الأماريّة ... ومعه لا معنى للإجزاء «۱». ولكن يمكن أن يناقش فيه: أوّلًا: بما مرّ من عدم حكومة لأدلّة الاصول على أدلّة الإجزاء والشرائط. ثانياً: بأنّه لا فرق بين الأمارات والاصول في كون كلّ واحدة منهما من المخترعات العقلائيّة، فإنّ البراءة بل الاستصحاب أيضاً ممّا استقرّ عليه بناء العقلاء، وإن كانت دائرتهما في الشرع أوسع أو أضيق منه، والعقلاء ليس بناؤهم إلّاعلى العمل بها ما دام الشكّ موجوداً لا على توسعة الأحكام الواقعيّة.

المختار في مسألة إجزاء الأوامر الظاهريّة الشرعيّة

وفي نهاية المطاف نقول: الحقّ والإنصاف في المسألة هو ما ذهب إليه بعض المحقّقين المعاصرين وهو سيّدنا الاستاذ المحقّق العلّامة البروجردى قدّس سرّه الشريف فإنه ذهب إلى الإجزاء مطلقاً سواء في الاصول والأمارات بل كان يصرّ عليه بل قال في بعض كلماته: «الظاهر تسالم الفقهاء إلى زمن الشّيخ رحمه الله على ثبوت الإجزاء وإنّما وقع الخلاف فيه من زمنه حتّى أنّ بعضهم قد أفرط فإدّعى استحالته (انتهى موضع الحاجة من كلامه) «۲». والدليل عليه (بعد أن كان محلّ النزاع أوّلًا ما اذا كانت الأوامر الظاهريّة أوامر مولويّة، وثانياً ما إذا لم تقم قرينة على عدم حصول غرض المولى بالمأمور به، أى على عدم الإجزاء) أنّه هو الظاهر عرفاً من أمر المولى بالمأمور به الظاهرى، فإنّه إذا أمر المولى عبده بشىء في انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۳۱ صورة الشكّ بالواقع أو الجهل به وقال «إذا

شككت فى المأمور به الواقعى أو جهلت به فاعمل كذا وكذا وإنّ هذا هو وظيفتك» استفاد العرف منه أنّ ذلك هو تكليفه الفعلى وأنّ المولى لا يطلب منه شيئاً غيره، وإنّ الإتيان به يوجب استيفاء غرض المولى. وبعبارة اخرى للمحقّق المزبور: لا إشكال فى أنّ المتبادر من قوله عليه السلام «كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر» مثلًا أنّ المكلّف بعد إتيانه الصّلاة فى الثوب المشكوك فيه قد أدّى وظيفته الصلاتيّة وامتثل قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» لا أنّه عمل عملًا يمكن أن يكون صلاة وأن يكون لغواً، وتكون الصّلاة باقية فى ذمّته «۱». أضف إلى ذلك أنّ عدم الإجزاء فى الاصول والأمارات يستلزم فساد أكثر أعمال المكلّفين وعدم حصولهم على مصالح الأحكام الواقعيّة، لوجود العلم الإجمالى بأنّ كثيراً ممّا نحكم بطهارته مثلًا نجس فى الواقع ولازمه بطلان عدد كثير من الصّلوات اليوميّة بناءً على اعتبار الطهارة الواقعيّة فى ماء الوضوء والغسل (لا فى الثوب والبدن فإنّ المعتبر فيهما أعمّ من الواقعيّة والظاهريّة). فإذا توضّأ أو اغتسل بالماء القليل وكان فى الواقع نجساً كان لازمه بطلان الوضوء والغسل وما يترتّب عليهما من العبادات المختلفة. وهكذا بالنسبة إلى أعمال مقلّدى مجتهد تبدّل رأيه أو مات وخالف رأيه قول المجتهد الحى، فهل يمكن أن يقال بأنّ الشارع وضع قانوناً لمصلحة خاصّة لا تصل إليها أيدى أكثر المكلّفين؟ وكذلك بالنسبة إلى الصّيام والحجّ وغيرهما. هذا كلّه فى المورد الأوّل من المقام الثالث، وهو ما إذا كان الأصل أو الأمارة جارياً لتنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلّقه، أى كان جارياً فى الأجزاء والشرائط سواء فى الشبهات الحكمية أو الموضوعيّة. أمّا المورد الثانى: وهو ما إذا كان الأصل أو الأمارة جارياً لإثبات أصل التكليف فذهب أكثر الأعلام فيها إلى عدم الإجزاء، منهم المحقّق الخراسانى والمحقّق النائينى والمحقّق العراقى رحمهم الله بل المحقّق الخراسانى رحمه الله ذهب إلى عدم الإجزاء حتّى على مبنى السببيّة ببيان أنّ صلاة الجمعة وإن فرض إنّها صارت ذات مصلحة لأجل قيام الأمارة السببيّة على وجوبها ولكن لا ينافى انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۳۲ ذلك بقاء صلاة الظهر على ما هى عليه من المصلحة والوجوب، فبعد كشف الخلاف لا بدّ من الإتيان بصلاة الظهر أيضاً، نعم إلّاإذا قام دليل خاصّ من إجماع ونحوه على عدم وجوب صلاتين فى يوم واحد. ولكن خالفه بعض الأعلام فى المحاضرات وذهب إلى الإجزاء بناءً على مبنى السببيّة بجميع معانيها، نعم ذهب فى المعنى الأخير بالنسبة إلى خصوص الأداء إلى عدم الإجزاء. وملخّص كلامه: أنّ السببيّة فى الأمارات تتصوّر على ثلاثة وجوه: الوجه الأوّل: ما نسب إلى الأشاعرة (وإن كانت النسبة غير ثابتة) من أنّ اللَّه تعالى لم يجعل حكماً من الأحكام فى الشريعة المقدّسة قبل تأدية نظر المجتهد إلى شىء وإنّما يدور جعله مدار تأدية نظرية المجتهد ورأيه. الوجه الثانى: ما نسب إلى المعتزلة وهو أن يكون قيام الأمارة سبباً لكون الحكم الواقعى بالفعل هو المؤدّى، وذلك لأنّ قيام الأمارة يوجب احداث مصلحة أو مفسدة فى متعلّقه، وحيث إنّ الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح والمفاسد فى متعلّقاتها فبطبيعة الحال ينحصر الحكم الواقعى الفعلى فيه، أى تنحصر الأحكام الواقعيّة الفعليّة فى مؤدّيات الحجج والأمارات ولا حكم فى غيرها إلّاشأناً واقتضاءً. الوجه الثالث: ما نسب إلى بعض الإماميّة، وهو أن يكون قيام الأمارة سبباً لاحداث المصلحة فى السلوك على طبق الأمارة وتطبيق العمل على مؤدّيها مع بقاء الواقع على ما هو عليه من دون أن يوجب التغيير والانقلاب فيه أصلًا. ثمّ قال: أمّا على ضوء السببيّة بالمعنى الأوّل فلا مناصّ من القول بالإجزاء حيث لا واقع على الفرض ما عدا مؤدّى الأمارة لنبحث عن أنّ الإتيان به مجز عنه أو لا؟ إلّاأنّ السببيّة بذلك المعنى غير معقولة فى نفسها بداهة أنّ تصوّرها فى نفسه كافٍ للتصديق ببطلانها بلا حاجة إلى إقامة برهان عليه من لزوم دور ونحوه، حيث إنّ هذا المعنى من السببيّة خلاف الضرورة من الشرع. وأمّا على ضوء السببيّة بالمعنى الثانى فالأمر أيضاً كذلك، يعنى أنّه لا مناصّ من القول بالإجزاء حيث إنّه لا واقع على ضوئها أيضاً فى مقابل مؤدّى الأمارة ليقع البحث عن أنّ الإتيان به هل هو مجزٍ عنه أم لا؟ بل الواقع هو مؤدّى الأمارة، هذا من ناحية، ومن ناحية انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۳۳ اخرى: إنّ السببيّة بهذا المعنى وإن كان أمراً معقولًا بحسب مقام الثبوت بأن يكون ثبوت الواقع مقيّداً بعدم قيام الأمارة على خلافه، إلّاأنّ الأدلّة لا تساعد على ذلك، أمّا الإطلاقات الأوّليّة فلأنّ مقتضاها ثبوت الأحكام الواقعيّة للعالم والجاهل ولا دليل على تقييدها بعدم قيام الأمارة على الخلاف، وأمّا أدلّة الاعتبار فلسانها لسان الطريقية لا السببيّة، أمّا السيرة العقلائيّة فلأنّها جرت على العمل بها بملاك كونها طريق إلى الواقع، وأمّا الآيات والرّوايات فلأنّ الظاهر منها إمضاء ما هو حجّة عند

العقلاء. وأمّا السببيّة بالمعنى الثالث فذهب شيخنا الاستاذ رحمه الله إلى أنّ حال هذه السببيّة حال الطريقة فى عدم اقتضائها الإجزاء، لأنّ المصلحة القائمة بسلوك الأمارة تختلف باختلاف السلوك (وهو الزمان الذى لم ينكشف الخلاف فيه) فإن كان السلوك بمقدار فضيلة الوقت، فكانت مصلحته بطبيعة الحال بمقدار يتدارك بها مصلحتها فحسب، لأنّ فوتها مستند إليه دون الزائد، وأمّا مصلحة أصل الوقت فهى باقية فلابدّ من استيفائها بالإعادة، وهكذا إذا كان السلوك بمقدار تمام الوقت وكان انكشاف الخلاف فى خارجه فكون مصلحته بمقدار يتدارك بها مصلحة تمام الوقت الفائتة، وأمّا مصلحة أصل العمل فهى باقية فلابدّ من استيفائها بالقضاء فى خارج الوقت. ولكن قوله بالنسبة إلى القضاء يرجع فى الحقيقة إلى القول بأنّ القضاء تابع للأداء، مع أنّ الحقّ أنّ القضاء يحتاج إلى أمر جديد، ونتيجته أنّ سلوك الأمارة فى مجموع الوقت إذا كان وافياً بمصلحة الصّلاة فى الوقت كما هو مقتضى القول بالسببية بهذا المعنى لا مناصّ من القول بالإجزاء أيضاً، فالصحيح بناءً على هذا المعنى من السببيّة هو التفصيل بين الأداء والقضاء، والقول بالإجزاء فى القضاء دون الأداء. هذا- ولكن أوّلًا: قد حقّقنا فى محلّه أنّه لا ملزم للإلتزام بهذه المصلحة التى تسمّى بالمصلحة السلوكيّة لتصحيح اعتبار الأمارات وحجّيتها، لأنّه يكفى فى ذلك ترتّب المصلحة التسهيلية عليه. وثانياً: لا يمكن الالتزام بها لإستلزام القول بها التصويب وتبدّل الحكم الواقعى. (انتهى كلامه بتلخيص منّا) «۱». انوار الأصول، ج۱، ص: ۳۳۴ أقول: الإنصاف كما سيأتى مشروحاً فى مسألة التخطئة والتصويب فى مبحث الاجتهاد والتقليد أنّ ما ذكره هذا المحقّق وغيره (قدّس اللّه أسرارهم) (من كون القسم الأوّل من التصويب مستلزماً للدور أو واضح البطلان بالضرورة من الشرع وغيره) ناشٍ عن الغفلة عمّا بنى عليه القول فى هذه المسألة، فإنّهم قالوا بأنّ الوقائع الخاليّة عن النصّ خاليّة عن الحكم الواقعى الشرعى وإنّ الشارع أوكل حكم التشريع فى هذه المسائل إلى الفقهاء من طريق الاستحسان أو القياس على غيره أو ملاحظة المصالح المرسلة وغيرها، فإذا أفتى فقيه بحكم فى هذه الموارد صوّب اللّه رأيه. وهذا وإن كان باطلًا لعدم قيام دليل على جواز التشريع للفقيه لا من الكتاب ولا من السنّة بل هو ازراء للشريعة من حيث إستلزامها النقص فى أحكامها وعدم إكمال الدين وإتمام النعمة بل استلزامه نوعاً من الشرك الخفى. ولكن هذا كلّه لا دخل له بلزوم الدور وشبهه، هذا أوّلًا. وثانياً: ما ذكره من وجود مصلحة التسهيل فى الطرق والأمارات هو بعينه المصلحة السلوكيّة، ومن العجب أنّه أثبت مصلحة التسهيل ونفى المصلحة السلوكيّة مع اتّحادهما أو كون التسهيل من مصاديقها البارزة. وثالثاً: ما أفاده من لزوم القول بالتصويب وتبدّل الحكم الواقعى فى القسم الثالث أيضاً ممنوع جدّاً، لأنّ المصلحة السلوكيّة ليست فى عرض مصلحة الحكم الواقعى بل هى فى طولها. وإن شئت قلت: إنّ المكلّف إذا سلك طريق الأمارة للوصول إلى الحكم الواقعى الذى هو ذو مصلحة فى نفسه فأخطأه كان سلوكه هذا الطريق مستلزماً لمنافع جابرة لما فات منه من منافع الحكم الواقعى (وسيأتى الإشارة إلى هذا إن شاء اللّه فى مباحث الاجتهاد والتقليد أيضاً). إذا عرفت هذا فلنرجع إلى أصل المسألة فنقول ومن اللّه التوفيق والهداية: الحقّ أنّ هذه المسألة هى مسألة تبدّل رأى المجتهد، فنذكر هنا إجمالًا منها ونترك تفصيلها إلى محلّها من مبحث الاجتهاد والتقليد. فنقول: ذهب جماعة من الأصحاب إلى الإجزاء فيما إذا تبدّل رأى المجتهد، واستدلّوا عليه بوجوه: انوار الأصول، ج۱، ص: ۳۳۵ أوّلها: الإجماع، وقد استدلّ به جماعة من أعاظم المتأخّرين، بينما نقل بعض آخر كالسيّد الحكيم فى مستمسكه عن العلّامة الإجماع على الخلاف، ولو سلّمنا وجود الإجماع كما لا يبعد، لكنّه ليس بحجّة فى أمثال المقام لاحتمال استنادهم إلى سائر الوجوه. ثانيها: إنّ عدم الإجزاء يستلزم العسر والحرج. واجيب عنه: بأنّ قاعدة العسر والحرج قاعدة شخصية لا نوعيّة، أى لا يسقط الحكم ممّن لا يكون فى عسر إن كان غيره فيه. ثالثها: إنّ الاجتهاد الثانى كالاجتهاد الأوّل، فإذا لم يكن الاجتهاد الأوّل مجزياً عن الواقع لم يكن الاجتهاد الثانى أيضاً مجزياً، لأنّه أيضاً أمارة ظنّية الدلالة بالنسبة إلى الواقع وإن كان مجزياً فكذا الأوّل. واجيب عنه: بأنّ المفروض فى المقام ما إذا انكشف فى الاجتهاد الثانى أنّ الأوّل على خلاف الواقع ولو بحسب الموازين الظاهريّة، مع أنّه لم يحصل بالنسبة إلى الاجتهاد الثانى نفسه، فهو نظير ما إذا قام دليل أقوى على خلاف الدليل الأوّل فى الموضوعات الخارجيّة، كما إذا قامت أمارة على أنّ هذا الماء كان كرّاً أو قليلًا من قبل، فيعمل بمقتضى الدليل الثانى حتّى بالنسبة إلى ما سبق. رابعها: إنّ الواقعة الواحدة لا تتحمّل اجتهادين بل الأعمال السابقة داخلة فى نطاق

الاجتهـاد الأوّل، والأعمال اللّاحقـة داخلـة فى لاجتهاد الثانى، فلا يعمّ الاجتهاد الثانى ما سبق من الأعمال، ولازمه الإجزاء. وفيه: أنّه إن كان المراد منه عـدم قبول الواقعـة الواحـدة الاجتهادين فى زمان واحـد فهو صـحيح وأمّا فى زمانين فهو دعوى بلا دليل. خامسـها: إنّ تبـدّل رأى المجتهـد يكون بمنزلـة النسـخ، فكما لا تجب إعادة الأعمال السابقـة فى ما إذا نسـخ الحكم السابق فكذلك إذا تبدّل رأى المجتهـد سواء بالنسـبة إلى أعمال نفسه أو أعمال مقلّـديه. واجيب عنه: بأنّ النسخ يتعلّق بالأحكام الواقعيّة، ومعناه تغيّر الحكم الواقعى، بينما رأى المجتهـد يتعلّق بالأحكام الظاهريّة، وهو لا يوجب انقلاب الحكم الواقعى من حين تبدّل رأيه بل إنّه يقول بعد تبدّل رأيه أنّ حكم اللّه إنّما هو مؤدّى الاجتهاد الثانى من بدو جعله تعالى إيّاه، فقياسه بالنسخ قياس مع الفارق. انوار الأصول، ج۱، ص: ۳۳۶ وهيهنا وجه سادس: لا غبار عليه، وهو عـدم شـمول أدلّـة جواز العدول إلى المجتهد الثانى (فيما إذا عدل المقلّد من مجتهد إلى مجتهد آخر) أو أدلّـة حجّيـة الاجتهاد الثانى (فيما إذا تبدّل رأى المجتهد) الأعمال السابقة وأنّه لا إطلاق لها بالنسـبة إلى ما سبق، بل القدر المتيقّن منها الأعمال اللّاحقة، والحاصل أنّ حجّية الاجتهاد الثانى إنّما هى بالنسبة إلى أعماله فى الحال وفى المستقبل، أمّا بالنسبة إلى الماضى فلا يكشف عن فسادها. ولعلّ هـذا هو مراد من قال: «الواقعة الواحدة لا تتحمّل اجتهادين» ومن قال: «إنّ تبدّل رأى المجتهد كالنسخ»، ومن قال: «إنّ الاجتهاد الثانى كالاجتهاد الأوّل» وإن كانت عباراتهم غير وافية بهذا المعنى، وهذا الوجه خالٍ عن الإشـكال، وافٍ بتمام المقصود. هـذا كلّه بالنسـبة إلى أعمال المقلّـدين، وأمّا حكم المجتهـد نفسه بالنسـبة إلى أعماله السابقـة فالإجزاء أو عـدم الإجزاء فيها مبنى على شـمول أدلّـة حجّيـة الأمارات والاصول للأعمال السابقة، لأنّ المحكّم بالنسـبة إليه إنّما هو هذه الأدلّة لا أدلّة التقليد كما هو واضح، فإن اسـتظهر عمومها بالنسـبة إليها فالحكم هو عدم الإجزاء ووجوب الإعادة أو القضاء، وإلّا يؤخذ بالقدر المتيقّن وهو الأعمال اللّاحقـة، ولازمه هو الإجزاء. فالمهمّ بالنسـبة إلى المجتهد نفسه حينئذٍ إنّما هو وجود هذا الإطلاق وعدمه فى مقام الإثبات والاسـتظهار من الأدلّـة، والإنصـاف أنّهـا أيضـاً لا إطلاق لها بالنسـبة إلى الأعمال السابقـة، والقـدر المتيقّن هو حجّيتها بالنسـبة إلى الأعمال اللّاحقة فتأمّـل جيّـداً. هـذا كلّه فيمـا إذا انكشف الخلاف بأمارة اخرى أو أصل كـذلك، أمّا إذا ظهر الخلاف بالقطع واليقين فالحكم بالإجزاء مشـكل لعدم الدليل عليه. بقى هنا امور: الأمر الأوّل: أنّ ما اخترناه من الإجزاء لا يختصّ بالأحكام التكليفية بل يعمّ المعاملات بالمعنى الأخصّ وهو العقود والايقاعات، فإذا أفتى مجتهد بجواز إجراء عقد النكاح بالصـيغة الفارسيّة ثمّ تبدّل رأيه أو عدل المقلّد إلى مجتهد آخر يفتى بعدم الجواز، كانت العقود الجاريّة بها مجزيّة ولا تجب إعادتها بالصـيغة العربيّة، وهكذا إذا إشترى داراً معاطاة لفتوى مقلّده بجوازها ثمّ تبدّل رأيه، بل يعمّ المعاملات بالمعنى الأعمّ أيضاً كما إذا أفتى المجتهد بجواز قطع انوار الأصول، ج۱، ص: ۳۳۷ الأوداج الأربعـة من الذبيحـة عن القفا ثمّ تبـدّل رأيه إلى عدم جوازه، فيكون مجزياً ولا تترتّب على المذكّى أحكام الميتة بل أحكام المذكّى. والعمـدة فى ذلك كلّه عدم إطلاق أدلّة حجّية الفتوى الجديدة بالنسـبة إلى الأعمال السابقة أو الأحكام الماضـيّة، ولا أقلّ من الشـكّ فى ذلك (فيؤخـذ بالقـدر المتيقّن وهو الأعمال اللّاحقة) خصوصاً بالإضافة إلى المقلّدين، لأنّ الدليل على حجّية الفتوى الثانيّة بالنسـبة إليهم إنّما هو بناء العقلاء، وهو دليل لبّى لا إطلاق له لما سـبق، والشاهـد على ذلك أنّ العقلاء لا يقيسون أحكامهم السابقـة بالأحكام اللّاحقـة، ويقولون: إنّ القانون الجديـد لا يعمّ الوقائع السابقة، وقد شاع هذا بينهم فصار كالأمثال السائرة: «إنّ القانون لا يعطف على ما سبق» وهذا وإن كان جارياً فى نسخ القوانين، ولكن الظاهر أنّه جارٍ فى الأمارات أيضاً. الأمر الثانى: أنّه لا كلام ولا إشكال فى الإجزاء فى أجزاء الصّـلاة وشـرائطها ولو لم نقل به فى غيرها وذلك لمكان حديث لا تعاد، فإنّه يدلّ على الإجزاء فى أجزاء الصّـلاة وشرائطها غير الـامور الخمسـة المـذكورة فى عقـد المستثنى (وهى الأركان الخمسـة) نعم أنّه لا يعمّ الجاهل المقصّـر كما قرّر فى محلّه بل عليه الإعـادة أو القضـاء مطلقـاً. الأـمر الثـالث: قـد مرّ أنّ الإجمـاع فى ما نحن فيه ليس بحجّيـة، وذلك لا لأنّه محتمل المـدرك فحسب، بل لخصوصيّة فى المقام وهى أنّ الاجتهاد والتقليد بالصورة الموجودة فى أزماننا لم يكن له عين ولا أثر فى الأزمنة المقارنة لعصر الأئمّة المعصومين عليهم السـلام كما هو واضـح لمن تتبّع فى تاريـخ الاجتهاد والتقليد تطوّراً، وعليه لا يمكن أن يحرز من الإجماع الموجود فى زماننا وجوده فى ذلك العصـر حتّى يكون كاشـفاً عن قول المعصوم عليه السـلام، لا أقول أنّ الاجتهاد والتقليـد أمر مسـتحدث فى

أعصارنا، فإنّه كان فى عصر الأئمّة عليهم السلام أيضاً بشكل بسيط، بل أقول: إنّ مسألة التبدّل وأشباهه لم تكن بهذه الكيفية فى سابق الأيّام. الأمر الرابع: أنّ ما ذكرنا إلى هنا كان مختصّاً بصورة كشف الخلاف ظنّاً، وأمّا إذا تبدّل رأى المجتهد وانكشف الخلاف عن طريق القطع كما إذا أفتى على حديث نقله خطأً ثمّ قطع بالخطأ والحكم الواقعى، فلا وجه حينئذ للإجزاء لأنّ حجّية القطع ذاتى وبحكم العقل، ولا معنى للاطلاق وعدمه فيه. الأمر الخامس: ذهب صاحب الفصول إلى التفصيل بين المتعلّقات والأحكام فى المقام، انوار الأصول، ج۱، ص: ۳۳۸ فقال بالإجزاء فى المتعلّقات دون الأحكام، واستدلّ له بامور: منها: أنّ واقعة واحدة ومتعلّقاً واحداً لا تتحمّل اجتهادين «۱»، والظاهر أنّ مراده من المتعلّق هو متعلّق الحكم نظير ما مرّ من مثال فرى الأوداج الأربعة أو إجراء عقد النكاح بالصيغة الفارسيّة. وفيه: أنّه دعوى بلا دليل كما أشار إليه صاحب الكفاية فى مبحث الاجتهاد والتقليد، فقال: «ولم يعلم وجه للتفصيل بينهما كما فى الفصول وإنّ المتعلّقات لا تتحمّل اجتهادين بخلاف الأحكام إلّاحسبان أنّ الأحكام قابلة للتغيّر والتبدّل، بخلاف المتعلّقات والموضوعات، وأنت خبير بأنّ الواقع واحد فيهما وقد عيّن أوّلًا بما ظهر خطأه ثانياً». هذا تمام الكلام فى المقام الثالث من مبحث الإجزاء.

المقام الرابع: فى إجزاء الأوامر الظاهريّة العقليّة (الخياليّة)

اشارة

ويتصوّر فيما إذا قطع بالأمر ثمّ انكشف خلافه فقطع مثلًا بدخول وقت الصّلاة أو بجهة القبلة ثمّ انكشف الخلاف (هذا فى الشبهات الموضوعيّة) أو قطع بوجود الإجماع على وجوب صلاة الجمعة ثمّ انكشف عدمه (هذا فى الشبهات الحكمية) فيبحث فى أنّه هل يكون قطعه هذا مجزياً عن الأعمال المأتى بها على طبقه أو لا؟ لا إشكال فى عدم الإجزاء لأنّ جميع الوجوه المذكورة فى إثبات الإجزاء فيما سبق لا يأتى شىء منها فى المقام، أمّا ما اختاره صاحب الكفاية بالنسبة إلى خصوص الاصول العمليّة من حكومة أدلّتها على الأوامر الواقعيّة (وقد مرّ كلامه فى ابتداء المقام الثالث) فلأنّ المفروض فى المقام أنّه لم يقم أصل على الحكم حتّى يكون دليله حاكماً مجزياً، وأمّا ما اخترناه من أنّ الإجزاء من اللوازم العرفيّة لأمر المولى فلأنّه لا أمر من ناحية المولى الشارع فى المقام على حجّية القطع بل حجّيته ذاتيّة وبحكم العقل، وهكذا ما مرّ فى تبدّل رأى المجتهد من أنّه لا إطلاق لأدلّة حجّية رأى المجتهد بالنسبة إلى الأعمال السابقة حيث إنّه أيضاً يتصوّر فيما إذا قامت أمارة أو أصل على الحجّية وكان لها إطلاق لفظى. لكن مع ذلك كلّه يستثنى منها موارد تكون خارجة عنها خروجاً موضوعياً على نحو الإستثناء المنقطع: انوار الأصول، ج۱، ص: ۳۳۹ منها: غير الامور الخمسة التى وردت فى حديث لا تعاد، فلا إعادة فيه بمقتضى عقد المستثنى منه، فإذا حصل العلم بإتيان سورة الحمد مثلًا ثمّ انكشف أنّه لم يأت بها لم تجب الإعادة، والوجه فى خروجه موضوعاً أنّ سبب الإجزاء فيه إنّما هو الجهل بالواقع الذى يكون موضوع حديث لا تعاد (لا القطع بعدم الإتيان حتّى يكون إستثناء هذا المورد عن المقام استثناءً متّصلًا) حيث إنّ مورد الحديث هو الجاهل بالموضوع جهلًا مركّباً أو بسيطاً عن قصور وكذا الناسى. وإن شئت قلت: جزئيّة الحمد إنّما هو فى ظرف الالتفات والعلم فقط. ومنها: ما إذا قام دليل خاصّ على حصول تمام مصلحة الواقع فى الجاهل بالحكم أو حصول بعض المصلحة مع عدم كون الباقى قابلًا للتدارك، كما إذا قطع بكون الواجب عليه هو الإتمام ثمّ انكشف أنّ عليه حكم المسافر، أو قطع بأنّ الوظيفة إتيان الصّلاة عن إخفات مع كون الواجب إتيانها جهراً، فإنّ الإجزاء فى كليهما ثبت بأدلّة خاصّة، نعم إنّ الإجزاء فيهما أيضاً ليس من خصوصيّات القطع بالخلاف بل الشارع حكم به فى مورد الجهل تعبّداً. وإن شئت قلت: الشرطيّة إنّما هى فى ظرف العلم فقط. ومنها: ما إذا كان القطع مأخوذاً فى موضوع الحكم كما أنّه كذلك فى باب الطهارة والنجاسة، فإنّ الشرط للصّلاة هو العلم بالطهارة الظاهريّة أو الواقعيّة فلو قطع بطهارة ثوبه فى الصّلاة فصلّى بالثوب النجس ثمّ علم بنجاسته لم تجب الإعادة، والسرّ فيه أنّ المعتبر ليس الطهارة الواقعيّة حتّى يتكلّم فى أنّ الحكم الظاهرى الشرعى الحاصل من الأمارات والاصول أو الظاهرى العقلى الحاصل من القطع هل يقوم مقام الواقع أو لا يقوم لأنّ الشرط أعمّ منهما،

وأيّهما حصل كان الشرط حاصلًا، فهو كالإتيان بالأوامر الواقعيّة كما هو حقّه.

تنبيه: الإجزاء ومسألة التصويب

هل يوجب القول بالإجزاء مطلقاً أو في بعض الموارد التصويب المحال أو التصويب المجمع على بطلانه، أو لا؟ الإنصاف أنّه لا يوجب ذلك، لأنّ التصويب المحال (وهو ما نسب إلى الأشاعرة من أنّه لم انوار الأصول، ج۱، ص: ۳۴۰ يجعل حكم في الشريعة المقدّسة قبل تأدية نظر المجتهد إلى شيء وإنّما يدور جعله مدار نظره ورأيه فهو يبحث ويجتهد عمّا لا يكون إلّاتابعاً لنظره) أو التصويب المجمع على بطلانه (وهو المنسوب إلى المعتزلة، وحاصله أن يكون قيام الأمارة سبباً لتبدّل الحكم الواقعي إلى مؤدّاها لحصول مصلحة أو مفسدة في متعلّقه) لا دخل له بمسألة الإجزاء، لأنّ التصويب على كلّ حال هو إنكار الحكم الواقعي المشترك بين العالم والجاهل، والقول بالإجزاء لا يستلزم هذا الانكار، بل لازمه القول بوجود الحكم الواقعي المشترك، وهذا الحكم باقٍ على مصالحه ومفاسده، أدّت إليه الأمارة أو لم تؤدّ، نعم لا يكون هذا الحكم فعليّاً في بعض الموارد، وهو ما إذا قامت الأمارة أو الاصول على خلافه، وانكشاف الخلاف فيما بعد لا يوجب فعليته بعد أن لم يكن فعليّاً حين العمل به. وإن شئت قلت: المباني في مسألة الإجزاء مختلفة، أمّا على المختار فقد عرفت أنّ العمدة في الإجزاء هو عدم شمول الاجتهاد اللاحق للقضايا السابقة لعدم إطلاق في أدلّة حجّيتها، وأين هذا من مسألة التصويب. وأمّا على مبنى صاحب الكفاية ومن تبعه فلأنّهم يرون أن أدلّة بعض الاصول توجب التوسعة في مفاد أدلّة الشرائط والإجزاء، ومع توسعة الحكم الواقعي يكون العمل مطابقاً له بلا زيادة ولا نقصان، وأين هذا من التصويب لأنّه ليس هنا إلّاحكم واحد قد عمل به المكلّف لا حكمان، أحدهما واقعي والآخر ظاهري، بل الإنصاف أنّه لا دخل لهذا القول بمسألة الإجزاء في الأحكام الظاهريّة فإنّ الحكم هنا واقعي بعد توسعة مفاده. نعم، لو قيل بالإجزاء من ناحية القول بالسببية- أي سببية قيام الأمارة لتحقّق المصلحة التي تفوق على مصلحة الواقع- كان بين المسألتين ربط قويّ، ولكن القول بالسببية بهذا المعنى مطروح ممنوع من ناحية المحقّقين من أصحابنا. هذا بالنسبة إلى ربط المسألتين- مسألتي الإجزاء والتصويب- وأمّا الكلام في أصل مسألة التصويب والأقوال الموجودة فيها وأقسامها وأدلّة القائلين بها ونقد آرائهم فسيأتي الكلام فيها مستوفاً إن شاء اللَّه في محلّه من الاجتهاد والتقليد في آخر مباحث الاصول، فانتظر. انوار الأصول، ج۱، ص: ۳۴۱

الفصل العاشر مقدّمة الواجب

اشارة

ولا بدّ قبل الورود في أصل البحث من التكلّم في عدّة جهات:

الجهة الاولى: ما هي موضوعيّة مقدمة الواجب

في أنّ هذه المسألة هل هي من المسائل الاصوليّة أو أنّها مسألة فقهيّة، أو أنّها كلاميّة، أو هي من المبادىء الأحكاميّة للفقه؟ ففيها وجوه. يمكن أن يقال أنّها اصوليّة نظراً إلى أنّ المهمّ المبحوث عنه في هذه المسألة إنّما هي الملازمة بين وجوب الشيء شرعاً ووجوب مقدّمته كذلك، فيترتّب عليها وجوب المقدّمة شرعاً، وهذا هو شأن المسألة الاصوليّة حيث إنّها تقع في طريق استنباط الأحكام الكلّية الفرعيّة الإلهيّة أو الوظيفة العمليّة، ولا إشكال في أنّ وجوب المقدّمة شرعاً حكم كلّي فرعي إلهي يستنبط من وجود

الملازمة بين وجوب ذى المقدّمة ووجوب المقدّمة بناءً على قبولها. ويمكن أن يقال بأنّها فقهيّة نظراً إلى أنّ موضوعها فعل المكلّف وهو المقدّمة فى المقام، ومحمولها الحكم الشرعى وهو الوجوب، والبحث فى ما نحن فيه يقع فى وجوب المقدّمة وعدمه. ويمكن أن يقال بأنّها كلاميّة لأنّها تبحث عن ترتّب الثواب على فعل المقدّمة والعقاب على تركها (بناءً على وجوبها) وهذا هو شأن المسألة الكلاميّة (حيث إنّها تبحث عن شؤون المبدأ والمعاد) لا لأنّها مسألة عقليّة كما قد يتوهّم فإنّ مجرّد كون البحث عنها عقليّاً لا يوجب دخولها فى المسائل الكلاميّة، ضرورة أنّ المسائل الكلاميّة صنف خاصّ من المسائل العقليّة وهى التى يبحث فيها عن المبدأ والمعاد فحسب. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۴۲ ويمكن أن يقال بأنّها من المبادىء الأحكاميّة للفقه كما ذهب إليه بعض المحقّقين المعاصرين «۱» حيث قال: «إنّه كان للقدماء مباحث يبحث فيها عن معاندات الأحكام وملازماتها يسمّونها بالمبادىء الأحكاميّة، ومنها هذه المسألة». ولا يخفى أنّ المبادىء الأحكاميّة فى الحقيقة ترجع إلى المبادىء التصوّريّة (فإنّ تصوّر وجوب المقدّمة يلازم تصوّر وجوب ذيها) أو ترجع إلى المبادىء التصديقية لأنّه يمكن الاستدلال بوجوب المقدّمة على وجوب كثير من الأفعال فى الفقه. هذا كلّه هى الوجوه المتصوّر للبحث عن مقدّمة الواجب. قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: «الظاهر أنّ المهمّ المبحوث عنه فى هذه المسألة البحث عن الملازمة بين وجوب الشىء ووجوب مقدّمته، فتكون المسألة اصوليّة لا عن نفس وجوبها كما هو المتوهّم من بعض العناوين كى تكون فرعيّة، وذلك لوضوح أنّ البحث كذلك لا- يناسب الاصولى، والاستطراد لا وجه له بعد إمكان أن يكون البحث على وجه يكون من المسائل الاصوليّة». ويرد عليه: أنّ عنوان المسألة فى كلمات الأصحاب عبارة عن أنّه «هل المقدّمة واجب، أم لا؟» وهو غير عنوان الملازمة بين وجوب الشىء ووجوب مقدّمته، والشاهد على ذلك وقوع المتأخّرين فى حيص وبيص، فذكر كلّ واحد منهم لكون المسألة على العنوان المزبور وجهاً. وقال المحقّق النائينى رحمه الله فى مقام دفع كون المسألة فقهيّة: «علم الفقه متكفّل لبيان أحوال موضوعات خاصّة كالصّلاة والصّوم وغيرها، والبحث عن وجوب كلّى المقدّمة التى لا- تنحصر صدقها بموضوع خاصّ لا يتكفّله علم الفقه أصلًا» «۲». وفيه: أنّه قد وقع الخلط بين العناوين الأوّليّة والعناوين الثانويّة، لأنّ مثل عنوان مقدّمة الواجب كعنوان اطاعة الوالدين والوفاء بالنذر عناوين ثانويّة تتعلّق وتنطبق على مثل عنوان الصّلاة والحجّ الذى هو من العناوين الأوّليّة، ولا فرق بين القسمين من العنوان إلّافى أنّ أحدهما أوّلى والآخر ثانوى ويكون لكلّ منهما مصاديق كثيرة. فمجرّد كون العنوان ذا مصاديق كثيرة لا يخرجها عن قسم المسائل الفقهيّة. إلّاأن يرجع إلى ما نذكره عن قريب. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۴۳ والإنصاف أنّ هذه النزاعات والتطويلات قد نشأت من عدم التفكيك بين المسألة الاصوليّة والمسألة الفقهيّة وبين القاعدة الفقهيّة، فإنّ المسألة من القواعد الفقهيّة وليست من المسائل الاصوليّة ولا من المسائل الفقهيّة، وسرّه يظهر بملاحظة ما ذكرنا فى أوّل الاصول من معيار كون المسألة اصوليّة أو فقهيّة أو قاعدة فقهيّة، فقد مرّ هناك: أنّ المسألة الاصوليّة هى القواعد التى لا تشمل على حكم شرعى بل تقع فى طريق استنباط الحكم الشرعى أو الوظيفة العمليّة، وإنّ المسألة الفقهيّة هى التى تبحث عن نفس الأحكام الفرعيّة الخاصّة والتكاليف الجزئيّة العمليّة فى كلّ باب باب من أبواب الفقه المعدّة لعمل المقلّدين، وأمّا القاعدة الفقهيّة فهى عبارة عن الأحكام الكلّية الفرعيّة التى تجرى فى جميع أبواب الفقه أو فى أبواب عديدة من الفقه، ولا- يمكن تفويض أمر تطبيقها على مصاديقها إلى المقلّدين مثل قاعدة «لا تعاد» التى تجرى فى جميع أبواب الصّلاة، وقاعدة «لا- حرج» التى تكون جارية فى جميع أبواب الفقه، فكلّ واحدة منهما تسمّى قاعدة لكونها كلّية، وفقهيّة لكون الحكم فيها حكماً من الأحكام الفرعيّة الشرعيّة (والمراد من الحكم هو الأعمّ من عقده الإثباتى والنفى فيشمل حتّى مثل مفاد قاعدة لا حرج الذى هو عبارة عن نفى الحكم لا الحكم نفسه). فظهر أنّ مسألة وجوب المقدّمة من القواعد الفقهيّة لأنّها حكم فرعى كلّى حتّى بناءً على عنوانها الآخر وهو ثبوت الملازمة بين وجوب الشىء ووجوب مقدّمته وعدمه، لأنّ لازم وجود الملازمة بين وجوب شىء ووجوب مقدّمته إنّ المقدّمة واجبة بوجوب ذيها، وعلى هذا لا- يمكن تفويض أمر تطبيقها على مصاديقها إلى المقلّدين، فإنّه يحتاج إلى دقّة ونظر وإحاطة بامور لا يقدر عليها المقلّد، كما فى سائر القواعد الفقهيّة: فقد يكون وجوب المقدّمة معارضاً لحرمة ذاتيّة لا بدّ من ملاحظة الأرجح منهما كما فى الدخول فى الأرض المغصوبة لنجاة الغريق، وقد يكون

وجوب ذى المقدّمة مشروطاً إلى غير ذلك ممّا لا يسع المقلّد تشخيصها. كما ظهر إلى هنا أنّه لا وجه لتغيير عنوان ذكره الأقدمون للمسألة إلى عنوان آخر، والمسألة ليست لفظيّة كذلك، فذكرها فى باب الألفاظ استطّرادى كما أنّ ذكرها فى علم الاصول مطلقاً كذلك. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۴۴

الجهة الثانية: فى معنى الوجوب

لا إشكال فى أنّ الوجوب فى ما نحن فيه ليس بمعنى اللابديّة العقليّة، لأنّه لا نزاع فى وجوب المقدّمة عقلًا بهذا المعنى، بل المراد منه الوجوب الشرعى الالهى وأنّه هل يكون العقل كاشفاً عن وجود الملازمة بين وجوب الشىء شرعاً ووجوب مقدّمته كذلك حتّى تكون نتيجتها وجوب المقدّمة شرعاً أو لا؟ كما أنّ المراد منه إنّما هو الوجوب الإجمالى الارتكازى بحيث لو إلتفت المولى إلى المقدّمة وتوقّف ذيها عليها حكم بوجوبها وجوباً تبعيّاً غيريّاً، وليس المراد منه الوجوب تفصيلًا لعدم إلتفات المولى إليها غالباً.

الجهة الثالثة: فى تقسيمات المقدّمة

اشارة

قد ذكروا للمقدّمة تقسيمات عديدة:

الأوّل: تقسيمها إلى المقدّمة الداخليّة والمقدّمة الخارجيّة

اشارة

والمراد من الداخليّة إنّما هى الأجزاء المأخوذة فى الماهية المأمور بها، أى الأجزاء التى يتركّب منها المأمور به، والمراد من الخارجيّة ما كان خارجاً عن المأمور به وكان له دخل فى تحقّقه من الشرائط وعدم الموانع والمقتضى والأسباب. ولكن قد يستشكل فى كون الأجزاء مقدّمة للمأمور به بأنّ المقدّمة تجب أن تكون سابقة على ذى المقدّمة كما هو مقتضى تسميتها بها، والأجزاء ليست هى سابقة عليه بل أنّها نفس ذى المقدّمة، هذا- مضافاً إلى أنّ المقدّمة تجب أن تكون غير ذى المقدّمة ليترشّح الوجوب الغيرى منه إليها على القول بالملازمة، والأجزاء ليست مباينة مع ذى المقدّمة بل هى عين ذى المقدّمة. وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله: بأنّ المقدّمة الداخليّة هى الأجزاء بما هى هى ولا بشرط، وأمّا ذو المقدّمة أى الواجب فإنّما هو الأجزاء بشرط الاجتماع وإتّصال بعضها ببعض، فتكون المقدّمة سابقة على ذيها ولو رتبة، ومغايرة معه ولو اعتباراً. ولكن يرد عليه: عدم كفاية التغيّر الاعتبارى فى المقام، فإنّه أمر ذهنى مجاله الذهن، انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۴۵ والمقدّمة وذو المقدّمة هما بمنزلة العلّة والمعلول فى الخارج العينى، ومجرّد المغايرة الذهنيّة غير كافٍ قطعاً. هذا كلّه بالنسبة إلى إمكان تصوّر المقدّمة الداخليّة وعدمه، وقد ظهر أنّها أمر معقول يمكن تصوّرها. ثمّ على فرض إمكان تصوّرها وقع البحث فى أنّها هل هى داخلة فى محلّ النزاع فى المقام أو لا؟ واستدلّ لخروجها عنه بأنّ الأجزاء هى عين الكلّ خارجاً وإن تغايرا اعتباراً وحينئذٍ تجب الأجزاء بعين وجوب الكلّ، غايته أنّه يجب الكلّ بوجوب نفسى استقلالى ويجب كلّ واحد من الأجزاء بوجوب نفسى ضمنى، أى فى ضمن وجوب الكلّ، ومن المعلوم أنّه بعد اتّصاف كلّ واحد من الأجزاء بالوجوب النفسى الضمنى يكون اتّصافه بالوجوب الغيرى لغواً بل غير ممكن عقلًا وذلك لامتناع اجتماع المثلين. وأجاب عنه المحقّق النائينى رحمه الله: إنّ اجتماع الحكمين فى شىء واحد لا يؤدّى إلى اجتماع المثلين بل يؤدّى إلى اندكاك أحدهما فى الآخر فيصيران

حكماً واحداً مؤكّداً كما فى الواجبين النفسيين مثل الظهر والعصر «۱». وأورد المحقّق العراقى، على المحقّق النائينى رحمه الله: إنّ اندكاك أحد الوجوبين فى الوجوب الآخر إنّما يصحّ فى الواجبات فيما إذا كان ملاك أحدهما فى عرض ملاك الآخر، وليس كذلك مورد النزاع، فإنّ ملاك الوجوب الغيرى فى الأجزاء فى طول ملاك الوجوب النفسى فى الكلّ، ومع اختلاف الرتبة يستحيل اتّحاد المتماثلين بالنوع «۲». أقول: إنّ استحالة اجتماع المثلين بحكم العقل إنّما هو فى الامور التكوينيّة الحقيقية لا الامور الاعتباريّة كما فى ما نحن فيه، فلا يلزم من اجتماع المثلين فى المقام محذور غير اللغويّة. وبالجملة: إنّ المستحيل عقلًا إنّما هو اجتماع البياضين أو البياض والسواد مثلًا فى محلّ واحد لا اجتماع الوجوبين أو الوجوب والحرمة على شيء واحد كالصّلاة (مثل صلاة الظهر الواجبة بنفسها وكمقدّمة لصلاة العصر فيوجب التأكّد) وحينئذٍ لا مانع عقلًا من اجتماع وجوب نفسى انوار الأصول، ج۱، ص: ۳۴۶ ووجوب غيرى فى الأجزاء. والحقّ فى المسألة أن يقال: إنّ وجوب الأجزاء ليس وجوباً مقدّمياً وإن فرضنا مقدّميتها للكلّ بنحو من التكلّف، بل وجوب كلّ واحد منها وجوب ضمنى فكأنّ الأمر بالكلّ انبسط على الأجزاء، فكان كلّ جزء بعض المأمور به، وحينئذٍ لا تصل النوبة إلى الأمر المقدّمى الناشيء من الأمر بالكلّ، فكما أنّ الحبّ المتعلّق مثلًا بدار أو كتاب أو طعام ينبسط على كلّ جزء جزء منها ويكون كلّ جزء بعض المحبوب، كذلك الحال فى الأمر بالصّلاة من ناحية المولى، فالذى يتعلّق بجزء جزء من الصّلاة هو نفس ما يتعلّق بمجموعها، ولا دليل على تعلّق إرادة اخرى بكلّ جزء غير الإرادة التى تعلّقت بالجميع حتّى يكون للأجزاء وجوب تبعى غيرى غير الوجوب النفسى الضمنى. بقى هنا أمران:

الأمر الأوّل: فى الشرائط، فهل هى من المقدّمات الداخليّة أو الخارجيّة؟

لا إشكال فى أنّ ذات الشرط خارج عن المأمور به وإن كان التقيّد به داخلًا، كما اشتهر «التقيّد جزء والقيد خارجى» وذلك نظير المعجون الذى تركّب من أجزاء مختلفة وكان لاستعماله للمريض شرائط مثل أن يكون قبل الغذاء صباحاً وشبه ذلك، فإنّ هذه الشرائط خارجة بذواتها عن المعجون، ولكن تقيّد المعجون بها داخل فيه. وبعبارة اخرى: إنّ استعماله مع تلك الشرائط يوجب عروض حالة وكيفية به، والداخل فى المعجون إنّما هو هذه الكيفية لا ذات الشرائط، وهكذا الشرائط الشرعيّة فى المخترعات الشرعيّة فانّ الوضوء مثلًا يوجب عروض وصف على المأمور به كوقوع الصّلاة حال الطهارة الحاصلة منه، ويكون هذا الوصف داخلًا فى المأمور به لا ذات الوضوء. فظهر أنّ الشرائط إن لوحظت بذواتها فانّها تعدّ من المقدّمات الخارجيّة، وإن لوحظ تقيّد المأمور به واتّصافه بها تكون من المقدّمات الداخليّة.

الأمر الثانى: فى ثمرة البحث

وهى ممّا قلّ من تعرّض لها ولكن نقل فى المحاضرات عن بعض الأعاظم رحمهم الله «أنّ الثمرة بين انوار الأصول، ج۱، ص: ۳۴۷ القول باتّصاف الأجزاء بالوجوب الغيرى والقول بعدم اتّصافها به فى مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين بدعوى أنّه على القول الأوّل لا ينحلّ العلم الإجمالى بوجوب أحدهما بالعلم التفصيلى بوجوب الأقلّ، وذلك لأنّ مناط الانحلال هو انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل على كلّ تقدير، وبما أنّ فى المقام لا ينطبق كذلك باعتبار أنّ المعلوم بالإجمال هو الوجوب النفسى، والمعلوم بالتفصيل هو الجامع بين الوجوب الغيرى والنفسى، فلا انحلال فى البين، وعلى القول الثانى ينحلّ إلى العلم التفصيلى بوجوب نفسى متعلّق بذات الأقلّ (وهى المركّب من تسعة أجزاء مثلًا) والشكّ البدوى فى اعتبار أمر زائد، وعندئذٍ فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عن وجوب الزائد» «۱». أقول: إنّ الأجزاء واجبة بالوجوب النفسى الضمنى سواء كانت متّصفة بالوجوب الغيرى أيضاً أم لا، فتجرى البراءة عن الأكثر على أيّ حال: ولا صلة لها باتّصاف القدر المتيقّن من الأجزاء بالوجوب الغيرى وعدم اتّصافه. وإن شئت قلت: الوجوب الضمنى ثابت على أيّ حال: وهو السبب للانحلال، فوجود الوجوب الغيرى وعدمه هنا سيّان. هذا كلّه فى التقسيم

الأوّل للمقدّمة.

الثانى: تقسيمها إلى المقدّمة العقليّة والشرعيّة والعاديّة

والعقليّة مثل العلّة بالنسبة إلى المعلول، والشرعيّة مثل الوضوء بالنسبة إلى الصّلاة، والعاديّة كنصب السلّم للكون على السطح أو حفر البئر للوصول إلى الماء للوضوء والغسل، والمهمّ فى هذا التقسيم هو أن نعلم أنّ جميعها داخلة فى محلّ النزاع أم لا؟ وأنّه هل يكون للتوقّف (أى توقّف ذى المقدّمة على المقدّمة) فى جميع هذه الثلاثة معنى واحد، أو يكون له فى كلّ واحدة منها معنى على حده؟ والصحيح أنّ للتوقّف مفهوماً واحداً إلّاأنّ الكاشف عنه تارةً يكون هو العقل واخرى الشرع وثالثة العادة، كما أنّ الصحيح دخول جميعها فى محلّ النزاع، وذلك لأنّ المقدّمة الشرعيّة انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۴۸ والعاديّة ترجعان فى الواقع إلى المقدّمة العقليّة، والتفاوت بينهما أنّ الشرعيّة كشف عنها الشارع، والعاديّة يكون ممّا لا بدّ منها بحسب العادة فهى من هذه الجهة عقليّة.

الثالث: تقسيمها إلى مقدّمة الوجوديّة ومقدّمة الصحّة ومقدّمة الوجوب و مقدّمة العلم

وتعريف كلّ واحد منها واضح وكذلك مثاله الشرعى أو العرفى، إنّما الكلام فى دخول كلّ منها فى محلّ النزاع وعدمه. فلا إشكال فى دخول إثنان منها فيه، وهما مقدّمة الوجود ومقدّمة الصحّة. أمّا مقدّمة الوجود: فهى القدر المتيقّن منها، حيث إنّ أصل النزاع فى مقدّمة الواجب إنّما هو فيما يتوقّف على وجوده وجود ذى المقدّمة، فكيف لا تكون مقدّمة الوجود داخلة فيه؟ وأمّا مقدّمة الصحّة: فلرجوعها إلى مقدّمة الوجود حتّى على القول بالأعمّ، لأنّ الواجب والمأمور به بأمر المولى إنّما هو الصحيح من العمل ولا إشكال فى توقّفه على مقدّمة الصحّة وإن لم يتوقّف المسمّى عليها كما صرّح به المحقّق الخراسانى رحمه الله. وأمّا مقدّمة الوجوب: فمن المعلوم خروجها عن محل النزاع، إذ قبل تحقّق مقدّمة الوجوب لا وجوب للواجب حتّى يقع البحث فى ترشّح الوجوب منه إلى مقدّماته، وبعد تحققها لا معنى لترشّح الوجوب من الواجب إليها لأنّه تحصيل للحاصل. وأمّا مقدّمة العلم: فقد يقال أنّ وجوبها ليس من باب الملازمة وترشّح الأمر الغيرى من ذى المقدّمة إلى المقدّمة، وذلك لعدم توقّف وجوب الواجب عليها كى يستقلّ العقل بالملازمة بين وجوب الشىء ووجوب ما يتوقّف عليه وجوده، بل المتوقّف عليها هو العلم بالواجب، وذلك لإمكان حصول الواجب بدونها صدفة كما إذا غسل يده ولم يغسل شيئاً يسيراً ممّا فوق المرفق وقد صادف المقدار الواجب، أو صلّى إلى إحدى الجهات الأربع ولم يصلّ إلى سائر الجهات وقد صادفت القبلة الواقعيّة، وعليه ظهر أنّ وجوبها كان من باب استقلال العقل به تحصيلًا للأمن من العقوبة لا من باب الملازمة كما ظهر خروجها عن محلّ النزاع حتماً. وببيان آخر: «لا شبهة فى خروجها عن مورد البحث، وذلك لأنّ الصّلاة التى وقعت إلى القبلة فى المثال هى نفس الواجب وليست مقدّمة له، وأمّا غيرها فهى مغايرة للواجب ولا انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۴۹ تكون مقدّمة له وإنّما هى مقدّمة لحصول العلم بالواجب وفراغ الذمّة والأمن من العقاب» «۱»، هذا ما ذكره بعض الأعلام وهكذا غيره من سائر الأعلام، فقد أرسلوا المسألة إرسال المسلّمات، بل لم يعنونوها غالباً بزعم أنّ خروجها عن محلّ النزاع واضح. ولكن مع ذلك كلّه فالحقّ عندنا أنّها داخلة فى محلّ النزاع وذلك لرجوعها أيضاً إلى مقدّمة الوجود، فإنّ المكلّف فى المثال المزبور لا يكون قادراً على إتيان الواجب وإيجاده فى الخارج إلّا بإتيان جميع أطراف العلم الإجمالى كما أنّ المولى إذا أمر عبده مثلًا بجلب سارق اختفى فى إحدى هذه البيوت العشرة والعبد يعلم إجمالًا بإختفائه فيها، فلا إشكال فى أنّ العبد ليس بقادر على جلب السارق إلّابالبحث عنه فى تلك البيوت ويعدّ عمله هذا عرفاً من مقدّمات امتثاله وإيجاد المأمور به فى الخارج، كذلك فى الامور الشرعيّة، فإنّ المكلّف بالصّلاة فى المثال المزبور لا يكون قادراً على إتيانها إلّابإيجادها إلى الجهات الأربع، ويكون إتيان الصّلاة إلى جميع هذه الجهات مقدّمة للإتيان بالصّلاة المأمور بها فى الخارج، نعم قد تصادف الصّلاة الاولى للقبلة ولكن هذا أمر خارج عن اختيار المكلّف لا يتعلّق به التكليف، ولذا لا يمكن للمولى أمره بخصوص ما يصادف فى أوّل مرّة، فلا يمكن تكليف العبد بتحصيل المأمور به إلّا من طريق

أربع صلوات. وبهذا يكون مردّ المقدّمة العلمية إلى مقدّمة الوجود، أي أنها تعدّ مقدّمة العلم بلحاظ معيّن ومقدّمة الوجود بلحاظ آخر، فتكون حينئذ داخلة في محلّ النزاع.

الرابع: تقسيمها إلى المتقدّم والمقارن والمتأخّر

والمقارن نظير القبلة والطهارة بالنسبة إلى الصّلاة، والمتقدّم نظير عقد الوصيّة بالنسبة إلى ملك الموصى له، والمتأخّر نحو الأغسال الليلية بالإضافة إلى صحّة صيام المستحاضة في اليوم الماضي عند بعض. واستشكل في المتأخّر والمتقدّم بأنّ العلّة التامّة يجب عقلًا أن تكون مقارنة زماناً للمعلول وإن كانت مقدّمة عليه رتبة، إذ لا يعقل التفكيك بينهما في الزمان، هذا من جانب، ومن جانب آخر إنّا نشاهد أمثلة لهما في الشرع المقدّس كالأمثلة المزبورة كما نشاهدها في العرفيات نظير انوار الأصول، ج ١، ص: ٣٥٠ ما إذا أمر المولى عبده بإستقبال زيد واعداده مقدّمات الاستقبال قبل قدومه من السفر، فقدوم زيد في المستقبل شرط لوجوب الاستقبال وتهيئة مقدّماته في الحال، (هذا في المتأخّر) ونظير ما إذا قال: إن جاءك زيد في يوم الخميس ففي يوم الجمعة يجب عليك اطعامه (وهو في المتقدّم)، إذن لا بدّ لدفع الإشكال من توجيه لمثل هذه الموارد، وقد تصدّى له المحقّق الخراساني، وحاصل كلامه ببيان منّا: التحقيق في دفع هذا الإشكال أن يقال: إنّ الموارد التي توهّم انخرام القاعدة فيها لا تخلو: إمّا أن يكون المتقدّم أو المتأخّر شرطاً للتكليف، أو للوضع، أو للمأمور به، أمّا إذا كان شرطاً للتكليف (وكذلك الوضع) فإنّ الإيجاب هو فعل من الأفعال الاختياريّة للمولى، والشرط له ليس نفس المجيء السابق (في المثال المتقدّم) أو قدوم زيد في اللاحق كي يلزم تقدّم الشرط على المشروط أو تأخّره عنه، بل هو نفس لحاظه وتصوّره، وهو مقارن للايجاب، وهكذا الأمر في الوضع (كالوصيّة والصرف والسلّم في المتقدّم، فالعقد سابق والملكيّة حاصلة عند الموت أو عند القبض، وكالاجازة في العقد الفضولي في المتأخّر بناءً على الكشف) فحكم المولى بالملكيّة فعل من أفعال الحاكم وليس شرطه نفس الاجازة المتأخّرة أو نفس الامور السابقة المعتبرة في الوصيّة والصرف والسلم للحكم، بل الشرط هو نفس لحاظ تلك الامور وتصوّرها وهو مقارن للحكم بالوضع. أقول: يرد عليه: أوّلًا: أنّه كيف يمكن أن يكون اللحاظ دخيلًا في تكليف الآمر مع أنّ لازمه دخله في حصول المصلحة؟ ولا معنى له، لأنّ اللحاظ والتصوّر مرآة للمصلحة التي توجد في الخارج وكاشف عنها، فكيف يكون دخيلًا في إيجادها؟ فإنّ المولى يأمر بالاستقبال مثلًا لوجود مصلحة في مجيء زيد تؤثّر في إيجاب المولى بوجودها الواقعي لا بوجودها اللحاظي التصوّري، كما أنّه كذلك في الامور التكوينيّة، فإنّ العلّة لصناعة السرير مثلًا والداعي إليه إنّما هو المصالح الواقعيّة التي تترتّب عليها بوجودها الخارجي لا بوجودها الذهني. وإن شئت قلت: علّة الحكم حقيقة هي إرادة المولى ولكن الداعي إليه هو المصالح الموجودة في الفعل خارجاً. ثانياً: أنّه عمّم الإشكال إلى الشرط المتقدّم، وهو خطأ جدّاً لأنّ استحالة التكفيك بين العلّة والمعلول تتصوّر بالنسبة إلى الجزء الأخير من العلّة لا سائر الأجزاء حيث إنّ شأن سائر انوار الأصول، ج ١، ص: ٣٥١ الأجزاء شأن المعدّات في العلل الخارجيّة وتكون غالباً مقدّمة على وجود المعلول زماناً كوجود الحطب والآلة المحرقة في الإحراق. ثالثاً: يمكن النقاش في بعض الأمثلة المذكورة في كلامه أيضاً كمثال العقد في الوصيّة والصرف والسلم حيث إنّ العقد بالنسبة إلى الملكيّة المتأخّرة فيها ليس من الشروط المتقدّمة لأنّه بوجوده الإنشائي مقارن لها وإن صارت الألفاظ معدومة حين صدور الإنشاء. والأولى أن يقال: إنّ مقامنا هذا أيضاً يكون من موارد الخلط بين الامور التكوينيّة والامور الاعتباريّة، فإنّا قد ذكرنا كراراً أنّ الأحكام الشرعيّة امور اعتباريّة لا واقع لها إلّا اعتبار الشارع ولا صلة لها بالقواعد الحاكمة على الوجودات التكوينيّة الخارجيّة. وقضيّة استحالة التفكيك بين العلّة والمعلول تختصّ بالتكوينيات، وأمّا الاعتباريات فأمر وضعها ورفعها وجعل الشرائط فيها مقارنة أو متأخّرة أو متقدّمة إنّما هو بيد الشارع المعتبر، ولا يكون الشرط المعتبر فيها من مصاديق العلّة والسبب حتّى يستلزم من تأخيره أو تقديمه محذوراً عقلًا، فإنّ الشارع كما يمكن له اعتبار شرط مقارن للواجب يمكن له اعتبار شرط متقدّم عليه أو متأخّر عنه. إن قلت: إنّ للشرائط الشرعيّة دخلًا في تحقّق المصالح المترتّبة على الواجبات، ولا إشكال في أنّها مصالح واقعية تكوينيّة، إذن كيف يمكن أن يؤثّر شرط اعتباري متأخّر في

مصلحة تكوينيّة متقدّمة؟ قلنا: إنّ المصالح التكوينيّة المترتّبة على الواجبات الشرعيّة الاعتباريّة إنّما تتحقّق فى الخارج بعد تحقّق الواجب الاعتبارى بجميع أجزائه وشرائطه المقارنة والمتأخّرة والمتقدّمة، فمصلحة صيام المستحاضة مثلًا تتحقّق فى الخارج بعد تحقّق الصّيام بجميع شرائطه ومنها الغسل الليلى المتأخّر ولم يدّع أحد تحقق المصلحة بمجرّد تحقّق الشرط المتقدّم أو المتأخّر فحسب (أى يكون الشرط المتقدّم أو المتأخّر بمجرّده علّة فى وجود المصلحة) حتّى يلزم التفكيك بين العلّة والمعلول. توضيح ذلك: إنّ منشأ عبادات الشرعيّة أنّها تعبّر عن نهاية الخضوع للشارع المقدّس، وحينئذٍ نقول: كما أنّ الاحترامات العرفيّة كالقيام عند ورود الوالدين أو الاستاذ أو المولى وكالسلام والتحيّة إذا إشترطت بشروط متأخّرة- تنتزع منها عناوينها الخاصة وتترتّب انوار الأصول، ج۱، ص: ۳۵۲ عليها مصالحها الواقعيّة- فيما لو تحقّقت تلك الشروط فى ظرفها، كذلك العبادات الشرعيّة حيث ينتزع منها هذا العنوان وتترتّب عليها مصالحها الخاصّة بعد تحقّق جميع الأجزاء والشرائط، فقبل تحقق الشرط المتأخّر لا تتحقّق مصلحة حتّى يستلزم انخرام قاعدة العلّية. وما قد يقال: من «أنّ الاعتبار ليس مجرّد لقلقة اللسان بل للاعتبار واقع، غايته أنّ واقعها عين اعتبارها، وبعد اعتبار شىء شرطاً لشىء وأخذه مفروض الوجود فى ترتّب الحكم عليه كما هو الشأن فى كلّ شرط كيف يمكن تقدّم الحكم على شرطه» «۱» يدفعه: أنّه من قبيل قياس الشرائط الشرعيّة بالشرائط التكوينيّة، فإنّ أخذ الشرط مفروض الوجود فى ترتّب الأثر إنّما هو فى التكوينيات لا فى الاعتباريات كما هو ظاهر، فلا مانع من جعل المتأخّر شرطاً فى الاعتباريات. ثمّ إنّ المحقّق النائينى رحمه الله ذهب إلى امتناع الشرط المتأخّر وأنّه يؤول إلى الخلف والمناقضة، وحاصل كلامه: أنّ القضايا فى الأحكام الشرعيّة قضايا حقيقية والمجعول الشرعى فى القضايا الحقيقية لو قلنا بأنّه هى السببيّة دون المسبّبات عند وجود أسبابها لكان تأخّر الشرط عن المشروط به من تأخّر العلّة عن معلولها حقيقة، وهو واضح الاستحالة، وإذا قلنا بأنّ المجعول الشرعى هو نفس المسبّب وانما تنتزع السببيّة من جعل المسبّبات عند امور خاصّة كما هو الحقّ فلابدّ من أن يكون نسبة الشرائط إلى الأحكام نسبة الموضوعات إليها فكما يمتنع وجود المعلول قبل وجود علّته للزوم الخلف والتناقض، كذلك يمتنع وجود الحكم قبل وجود موضوعه المقدّر وجوده فى مقام الجعل «۲». وفيه: أنّه سيأتى فى البحث عن الواجب المشروط أنّ الشرائط لا- ترجع إلى قيود الموضوع بل أنّها من شرائط الحكم نفسه ومن قيوده، فانتظر. فظهر ممّا ذكرنا أنّ الحقّ إمكان الشرط المتأخّر أو المتقدّم عقلًا فى الامور الاعتباريّة خلافاً للمحقّق الخراسانى والمحقّق النائينى رحمه الله. إذا عرفت هذا فاعلم أنّ جميع الشروط المذكورة فى هذا التقسيم إنّما هى داخلة فى محلّ انوار الأصول، ج۱، ص: ۳۵۳ النزاع فيما إذا كانت شروطاً للمكلّف به لا التكليف كما لا يخفى فيحكم بوجوبها بناءً على وجوب المقدّمة. هذا كلّه فى الجهة الثالثة.

الجهة الرابعة: فى تقسيمات الواجب

اشارة

ينقسم الواجب أيضاً إلى تقسيمات عديدة:

الأوّل: تقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط

اشارة

وهو من أهمّ مسائل مبحث مقدّمة الواجب، والواجب المطلق نظير الصّلاة بالنسبة إلى الوضوء مثلًا، والمشروط نظير الحجّ بالنسبة إلى الاستطاعة. وأمّا تعريف كلّ واحد منهما فقال المحقّق الخراسانى: قد ذكر لكل منهما تعاريف وحدود، تختلف بحسب ما أخذ فيها من القيود، وربّما اطيل الكلام بالنقض والإبرام فى النقض على الطرد والعكس مع أنّها كما لا يخفى تعريفات لفظيّة لشرح الاسم

وليست بالحدّ ولا بالرسم. ثمّ قال: والظاهر أنّه ليس لهم اصطلاح جديد فى لفظ المطلق والمشروط، بل يطلق كلّ منهما بما له من معناه العرفى، كما أنّ الظاهر أنّ وصفى الإطلاق والاشتراط وصفان إضافيان لا حقيقيان وإلّا لم يكد يوجد واجب مطلق، ضرورة اشتراط وجوب كلّ واجب ببعض الامور، لا أقلّ من الشرائط العامّة كالبلوغ والعقل. أقول: إنّ كلامه مقبول عندنا بتمامه إلّاما مرّ كراراً من قوله بأنّ التعاريف التى تذكر لموضوعات علم الاصول هى من قبيل شرح الاسم، فقد مرّ أيضاً فى جوابه أنّ هذا لا يلازم كون القوم أيضاً فى مقام شرح الاسم فقط بل إصرارهم على ذكر قيود للتعريف لأن يصير جامعاً ومانعاً، وكذلك مناقشات كلّ واحد منهم فى سائر التعاريف بعدم الطرد أو العكس والدفاع عمّا ذكره- بنفسه من أوضح الشواهد على أنّهم فى مقام ذكر تعاريف حقيقية للموضوعات المختلفة كما هو واضح، مضافاً إلى أنّ ما يفيد المبتدىء فى هذه الأبحاث هو انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۵۴ التعريف الجامع للأفراد والمانع عن الأغيار، نعم التعاريف شرح الاسمية إنّما تفيد اللغوى لا المدقّقون فى الأبحاث العلمية كما هو ظاهر.

رجوع القيد إلى الهيئة أو المادّة:

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ هيهنا بحثاً له أهمية خاصّة، وهو أنّ القيود المأخوذة فى لسان الأدلّة بعنوان الشرط أو غيره هل هى حقيقة راجعة إلى الهيئة أو المادّة؟ مع تسالم الكلّ على أنّ ظاهر القضيّة الشرعيّة رجوعها إلى الهيئة بل هو معنى الاشتراط وتعليق الجزاء على الشرط، فمعنى «إن جاءك زيد فأكرمه» مثلًا أنّ وجوب الإكرام مقيّد بمجيء زيد ومعلّق عليه بل قد اعترف بهذا الظهور العرفى من هو مخالف للمشهور فى المسألة وهو الشّيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله، إلّاأنّه يقول: لا بدّ من رفع اليد عن هذا الظهور (لمحذور عقلى) وإرجاع القيد إلى المادّة فيكون معنى قولك «إن استطعت يجب عليك الحجّ» حينئذٍ «أنّه يجب عليك من الآن إتيان الحجّ عند تحقّق الاستطاعة» فيكون القيد وهو الاستطاعة فى المثال من قيود الواجب، مع أنّ ظاهر القضيّة أنّه من قيود الوجوب، نعم أنّه يقول: فرق بين قيد الواجب الذى يستفاد من القضيّة الشرطيّة وسائر قيود الواجب، فيجب تحصيل القيد وإيجاده فى الخارج فى الثانى دون الأوّل قضاء لحقّ القضيّة الشرطيّة. واستدلّ لمقالة الشّيخ الأعظم رحمه الله أو يمكن أن يستدلّ لها بامور: الأمر الأوّل: أنّ مفاد الهيئة من المعانى الحرفيّة، وقد قرّر فى محلّه أنّ الوضع فيها عام والموضوع له خاصّ، أى المعنى الحرفى جزئى حقيقى، ومن البديهى أنّ الجزئى لا يقبل التقييد والإطلاق. وببيان آخر: أنّ المعانى الحرفيّة إيجاديّة بأسرها، ولو لم يكن الجميع كذلك فلا أقلّ من خصوص مفاد هيئة الأمر، أى الطلب، فلا إشكال فى كونه إيجاديّاً، والمعنى الإيجادى جزئى حقيقى، فإنّ الإيجاد هو الوجود، ولا ريب فى أنّ الوجود الخارجى عين التشخّص والجزئيّة فلا يقبل التقييد والإطلاق. ولكن يرد عليه: أنّه قد مرّ فى مبحث المعانى الحرفيّة أنّ كون الموضوع له خاصّاً ليس معناه كونه جزئيّاً حقيقيّاً بل أنّه بمعنى الجزئى الإضافى، فمعنى الابتداء فى قولنا: «سر من انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۵۵ البصرة إلى الكوفة» مثلًا كلّى تتصوّر له أفراد كثيرة بملاحظة وجود بوّابات كثيرة مثلًا للبصره أو الكوفة وأمكنة متعدّدة لابتداء السير، فالامتثال لهذا الْامر له مصاديق كثيرة، وكلّ ما كان له مصاديق كثيرة كان كلّياً. وأمّا كونها إيجاديّة وأنّ الإيجاد جزئى حقيقى فيمكن الجواب عنه أيضاً بأنّه كذلك، أى يكون الإيجاد جزئيّاً حقيقيّاً، ولكن البحث هنا ليس بحثاً عن التقييد بمعنى التضييق والتخصيص بل أنّه بحث عن التقييد بمعنى التعليق، وسيأتى فى الوجه الرابع أنّ أحدهما غير الآخر حيث إنّ التعليق إيجاد على فرض، فيمكن تعليق الإيجاد أو الوجود على شيء مفروض الوجود وإن لم يمكن تقييده، فلا مانع مثلًا من تعليق وجود إكرام زيد ولو بنحو خاصّ على مجيئه وإن كان جزئيّاً حقيقياً. الأمر الثانى: ما يستفاد من كلمات بعض الأعاظم من أنّ المعنى الحرفى وإن كان كلّياً إلّاأنّه ملحوظ باللحاظ الآلى ولا يلحظ استقلالًا حتّى يمكن تقييده، حيث إنّ التقييد أو الإطلاق من شؤون المعانى الملحوظة باللحاظ الاستقلالى «۱». ويرد عليه: أيضاً إنّا لم نقبل فى محلّه كون المعانى الحرفيّة معانى مرآتيّة آليّة بمعنى المغفول عنها، بل قد ذكرنا هناك أنّه ربّما يكون المعنى الحرفى أيضاً مستقلًا فى اللحاظ بهذا المعنى ويكون تمام الالتفات والتوجّه إليه كما إذا قلت: هل الطائر فى الدار أو على الدار؟ ومرادك السؤال عن «الظرفيّة» و «الاستعلاء» فى مثل الطائر الذى تعلم بوجود نسبة بينه وبين الدار، لكن لا تدرى أنّ هذه النسبة

هى الظرفيّة أو الاستعلاء. نعم، إنّ المعانى الحرفيّة تابعة للمعانى الاسمية فى الوجود الخارجى والذهنى، ولا إشكال فى أنّ التبعيّة فى الوجود لا تلازم كون المعنى الحرفى مغفولًا عنه، فقد وقع الخلط هنا بين التبعيّة فى الوجود الذهنى وعدم قيام المفهوم بنفسه وبين الغفلة عنه مع أنّ بينهما بون بعيد. الأمر الثالث: لزوم اللغويّة حيث أنّه إذا كان الوجوب استقبالياً فلا ثمرة للايجاب والإنشاء فى الحال، وبعبارة اخرى: إذا لم يكن المنشأ طلباً فعليّاً يكون الإنشاء لغواً. والجواب عنه واضح: لأنّ المفروض أنّ أحكام الشارع أحكام كلّية تصدر على نهج انوار الأصول، ج ١، ص: ٣٥٦ القضايا الحقيقية وشاملة لجميع المكلّفين الواجدين منهم للشرائط المذكورة فيها وغيرهم، فوجوب الحجّ مثلًا يشمل المستطيع فعلًا ومن سيستطيع، وعندئذٍ لا بدّ من صدور الخطاب بشكل القضيّة الشرطيّة حتّى يكون فعليّاً بالنسبة إلى من كان الشرط محققاً له الآن، واستقبالياً بالنسبة إلى من يحصل الشرط له فيما بعد، أى يكون الخطاب الواحد بالنسبه إلى بعض فعليّاً وبالنسبة إلى آخر مشروطاً تقديريّاً، والغفلة عن هذه الحقيقة أوجبت الإيراد باللغويّة. أضف إلى ذلك أنّه ربّما يلزم تقديم الإنشاء لمراعاة حال المكلّف ولو كان الإنشاء شخصيّاً لكى لا يواجه التكليف فجأةً بل يكون على ذكر منه فيهيّء نفسه للامتثال، أو مراعاة حال نفسه فلا يكون بحاجة إلى خطاب جديد مثلًا، فلعلّه لا يتمكّن فى ذلك الوقت من الإيجاب والإنشاء (وهذا ما يجرى حتّى فى القضايا الشخصيّة فضلًا عن الحقيقية الكلّية) إلى غير ذلك من المصالح. الأمر الرابع: أنّ الإنسان إذا توجّه إلى شىء وإلتفت إليه فلا يخلو: إمّا أن يطلبه أم لا ولا ثالث فى البين، لا كلام على الثانى، وعلى الأوّل لا يخلو من أنّ الفائدة إمّا أن تقوم بطبيعى ذلك الشىء من دون دخل خصوصيّة من الخصوصيّات فيها، أو تقوم بحصّة خاصّة منه، وعلى الأوّل فطبيعى أن يطلبه المولى على إطلاقه وسعته، وعلى الثانى يطلبه مقيّداً بقيد خاص، وهذا القيد، تارةً يكون اختياريّاً واخرى غير اختيارى، وعلى الأوّل تارةً يكون مورداً للطلب والبعث، وذلك كالطهارة مثلًا بالإضافة إلى الصلاة، واخرى لا يكون كذلك بل أخذ مفروض الوجود، وذلك كالإستطاعة بالإضافة إلى الحجّ، وعلى الثانى أى فرض كونه غير اختيارى فهو لا محالة أخذ مفروض الوجود فى مقام الطلب والجعل لعدم صحّة تعلّق التكليف به، وكزوال الشمس بالإضافة إلى وجوب الصلاة، وعلى جميع التقادير فالطلب فعلى ومطلق، والمطلوب مقيد من دون فرق بين كونه اختياريّاً أو غير اختيارى، ونتيجته رجوع القيد بشتّى ألوانه إلى المادّة. ويرد عليه: أيضاً أنّ الاحتمالات لا تنحصر فى ما ذكر، والحصر ليس بحاصر، بل هنا احتمال آخر لم يشر إليه المستدلّ فى كلامه، حيث إنّ الإنسان إذا إلتفت إلى شىء فإمّا أن لا يطلبه مطلقاً فلا كلام فيه، وإمّا أن يطلبه مطلقاً أى لا يكون طلبه مشروطاً بشىء ومعلّقاً على انوار الأصول، ج ١، ص: ٣٥٧ شىء، (وإن كان مطلوبه مقيّداً بشىء أحياناً) وإمّا أن يكون طلبه معلّقاً على شىء فهو لا يطلب ولا يبعث إلّابعد حصول ذلك الشىء كالإستطاعة، وما ذكره من الصور العديدة إنّما هى من شقوق القسم الأوّل (أى ما إذا كان طلبه مطلقاً)، وأمّا القسم الأخير فلم يأت به فى كلامه (وإن أتى بمثاله وهو الحجّ بالنسبة إلى الاستطاعة والصلاة بالنسبة إلى دلوك الشمس) حيث إنّ كلامه فى تقسيمات الواجب والمطلوب لا فى تقسيمات الوجوب والطلب، والقسم الأخير أى التعليق فى الطلب هو المراد من الواجب المشروط عند المشهور، وسيأتى بيان ماهيته. الأمر الخامس: أنّ رجوع الشرط إلى الهيئة دون المادّة يوجب تفكيك الإنشاء عن المنشأ، فالإنشاء يكون فعليّاً والمنشأ وهو وجوب الإكرام فى مثال «إن جاءك زيد فأكرمه» يكون استقبالياً حاصلًا بعد المجيء، وهذا غير معقول بل هو أسوأ حالًا من تفكيك العلّة عن المعلول حيث إنّ العلّة والمعلول أمران واقعيان، ويكون الواقع فيهما متعدّداً، بخلاف الإنشاء والمنشأ أو الإيجاد والوجود أو الإيجاب والوجوب فإن الواقع فيهما واحد يكون إنشاءً أو إيجاداً أو إيجاباً إذا نسب إلى الفاعل، ويكون منشأً أو وجوداً أو وجوباً إذا نسب إلى القابل. وقد اجيب عنه بوجوه: الوجه الأوّل: ما أجاب به المحقّق الخراسانى رحمه الله وحاصله: أنّ الإنشاء حيث تعلّق بالطلب التقديرى، فلابدّ أن لا يكون الطلب حاصلًا فعلًا قبل حصول الشرط وإلّا لزم تخلّف الإنشاء عن المنشأ. وبعبارة اخرى: أنّ الطلب فى الواجب المشروط تقديرى، ولازمه عدم فعلية الطلب والإنشاء، فلو كان الطلب فعليّاً يستلزم الخلف. ولكن الإنصاف أنّه لا يندفع به الإشكال بل هو أشبه بالمصادرة، لأنّ الكلام فى إمكان هذا النحو من الإنشاء بالوجدان مع أنّ الإنشاء هو الإيجاد، والإيجاد أمره دائر بين الوجود والعدم، فإمّا وجد الإنشاء أو لم يوجد ولا ثالث له حتّى يسمّى بالإنشاء التقديرى. الوجه الثانى:

ما أفاده بعض الأعلام وهو مبنى على ما اختاره فى المعانى الحرفيّة (من أنّ الإنشاء عبارة عن إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى فى الخارج بمبرز من قول أو فعل)، فإنّه قال: «الصحيح أن يقال أنّه لا مدفع لهذا الإشكال بناءً على نظرية المشهور من أنّ الإنشاء انوار الأصول، ج۱، ص: ۳۵۸ عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ ضرورة عدم إمكان تخلّف الوجود عن الإيجاد وأمّا بناءً على مختارنا (وهى ما مرّ آنفاً) فيندفع الإشكال المذكور من أصله» «۱». أقول: وقد بنى على هذا المبنى فى معنى الإنشاء نتائج كثيرة فى علم الاصول: أوّلًا: أنّه خلاف الوجدان حيث إنّ الوجدان حاكم بأنّ البائع مثلًا فى قوله «بعت» إنّما يكون فى مقام إيجاد شىء فى عالم الاعتبار لا الأخبار عن اعتبار موجود فى نفسه. وثانياً: أنّ لازمه تطرّق احتمال الصدق والكذب فى الإنشاء كالاخبار (حيث إنّ الإبراز المذكور فى كلامه لو كان مطابقاً لما فى ضمير المبرز فهو صادق وإلّا كان كاذباً) وهو ممّا لا يلتزم به أحد. وثالثاً- وهو العمدة- أنّ الإنشاء إيجاد فى عالم اعتبار العقلاء والقوانين العقلائيّة (لا فى عالم الخارج ولا فى عالم الذهن) فتوجد بقول البائع «بعت» ملكيّة قانونيّة فى عالم الاعتبار فى مقابل الملكيّة الخارجيّة والسلطنة الخارجيّة على الأموال، وبعبارة اخرى: كانت الملكيّة والسلطة فى أوّل الأمر منحصرة عند العقلاء فى السلطة الخارجيّة ثمّ أضافوا إليها قسماً آخر من السلطة وهى السلطة القانونيّة واعتبروا لايجادها أسباباً لفظيّة وغيرها، فما ذكره من أنّ «الإيجاد فى عالم الخارج لا معنى له، وفى عالم النفس لا يحتاج إلى الإنشاء اللّفظى» مدفوع بأنّه إيجاد فى وعاء اعتبار العقلاء بالتوسّل بأسبابها. أضف إلى ذلك كلّه أنّ ما ذكره لا- يتصوّر بالنسبة إلى بعض أنواع الإنشاء مثل النداء والإشارة فإنّه لا معنى لوجود شىء فى نفس المنادى أو المشير بإسم النداء والإشارة بل الموجود قبل التلفّظ بأداة النداء أو الإشارة إنّما هو إرادة النداء أو الإشارة فحسب، وأمّا نفس النداء أو الإشارة فإنّما توجد بأداتها مع نيّتها. وبهذا يظهر أنّ الحقّ فى حقيقة الإنشاء إنّما هو مذهب المشهور من أنّه إيجاد لا إخبار. الوجه الثالث: ما أفاده فى تهذيب الاصول وإليك نصّ كلامه: «إنّ الخلط نشأ من إسراء حكم الحقائق إلى الاعتبارات التى لم تشمّ ولن تشمّ رائحة الوجود حتّى يجرى عليه أحكام الوجود، ولعمرى أنّ ذلك هو المنشأ الوحيد فى الاشتباهات الواقعة فى العلوم الاعتباريّة إذ انوار الأصول، ج۱، ص: ۳۵۹ الإيجاد الاعتبارى لا مانع من تعليقه، ومعنى تعليقه أنّ المولى بعث عبده على تقدير وإلزام، وحكم شيئاً عليه لو تحقّق شرطه، ويقابله العدم المطلق أى إذا لم ينشأ ذلك على هذا النحو» «۱». أقول: إنّا لا ننكر ما يقع كثيراً مّا من الخلط بين الامور التكوينيّة والاعتباريّة وما يترتّب عليه من الإشكالات الكثيرة، وما أكثرها فى الفقه والاصول، ولكن هذا ليس بمعنى عدم حكومة ضابطة فى الاعتباريات مطلقاً، والسرّ فى ذلك والنكتة التى صارت مغفولًا عنها فى المقام هى أنّه فرق بين المعتبر والاعتبار، وإنّ ما يكون من الامور الاعتباريّة إنّما هو المعتبر، وأمّا نفس الاعتبار فهو أمر تكوينى ومحكوم للقوانين الحاكمة على التكوينيات، فاعتبار الوجوب وإيجاده أمر تكوينى دائر أمره بين الوجود والعدم ولا يتصوّر شىء ثالث بينهما، ومجرّد تسمية شىء باسم الوجود التقديرى أو المعلّق مصادرة إلى المطلوب ولا يرفع المحذور فى المسألة، ولذا لا يجتمع الاعتبار فى زمان معيّن مع عدمه لعدم جواز الجمع بين النقيضين، ومن هذا الباب ما نحن بصدده وهو أنّ الإيجاد الاعتبارى لا معنى لكونه معلّقاً على شىء. أضف إلى ذلك أنّ مسألة الوجود المعلّق والاشتراط بالقضيّة الشرطيّة لا تختصّ بالاعتباريات حتّى يكون مفتاح حلّ المشكل فى اعتباريّة المسألة، بل تتصوّر أيضاً فى الامور التكوينيّة كما فى قولك: «إن طلعت الشمس فالنهار موجود» فوجود النهار الذى صار معلّقاً على طلوع الشمس ليس من الاعتباريات كالملكيّة، فهو إمّا موجود فى الخارج أو ليس بموجود ولا ثالث بينهما فيعود الإشكال.

المختار فى مسألة الواجب المشروط

اشارة

الوجه الرابع: ما يعتبر حلّاً نهائيّاً فى المسألة، وهو عبارة عن تحليل معنى الاشتراط والتأمّل فى حقيقة مفهوم «إن» الشرطيّة وما يسمّى فى اللّغة الفارسيّة ب «اگر»، فنقول لا إشكال فى أنّ مفاد كلمة «إنّ» (اگر) يساوق معنى كلمة «افرض» أى أن الإنسان يفرض أوّلًا وجود شىء فى الخارج ثمّ يحكم عليه بحكم ويرتّب عليه آثاراً، فيفرض مثلًا طلوع الشمس أوّلًا ثمّ يرتّب عليه وجود النهار، فالقضية الشرطيّة

حينئذٍ عبارة عن حكم على فرض. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۶۰ توضيح ذلك: الإنسان تارة ينظر ويرى أنّ الشمس قد طلعت فيحكم بأنّ الشمس طالعة من غير شرط، واخرى يكون الناظر فى ظلمات الليل ولكن يفرض وجود الشمس ثمّ يحكم بوجود النهار فى وعاء فرض وجود الشمس فيقول: «إن طلعت الشمس فالنهار موجودة»، وكذلك فى الإنشائيات. وبعبارة اخرى: إنّ للإنسان فى أحكامه الإخباريّة والإنشائيّة حالتين، فتارةً يكون مطلوبه فى الإنشائيات أو ما يخبر عنه فى الإخباريات موجوداً فى عالم الخارج بالفعل، فيبعث إليه أو يخبر عنه من دون قيد وتعليق، واخرى لا- يكون موجوداً فى الخارج فيفرض وجوده أوّلًا ثمّ يحكم عليه إخباراً أو إنشاءً. إن قلت: على أيّ حال: هل وجد شيء فى الخارج من ناحية حكمه أو لم يوجد؟ قلنا: قد وجد شيء فى الخارج ولكن معلناً على فرض، نظير ما إذا كانت اُمّ تعيش فى فراق ولدها فتتصوّر مجيء ولدها فتحنّ إليه وتسيل دموعها من شوق لقائه، فإنّ سيلان دمعها وبكاؤها أمر تكوينى موجود فى الخارج ولكن بعد فرضها وتصوّرها مجيء ولدها، ونظير ما إذا تصوّر المولى عطشه وإشتاقت نفسه بعد ذلك الفرض والتصوّر إلى الماء، فأمر عبده بقوله «إذا كنت عطشاناً فاسقنى» فإشتياقه إلى الماء ثمّ بعثه إلى إتيان الماء وجد فى الخارج ولكنه مترتّب على فرضه عطشه، فطلبه وبعثه متوقّف على هذا الفرض، وحيث إنّه فرض ولا- وجود له فى الخارج فعلًا فيمكن أن يقال بأنّه لا إيجاب ولا وجوب كما ذهب إليه المشهور. وبعبارة اخرى: الوجوب وجد بالإيجاب ولكن متأخّراً عن فرض ومعلّقاً على تقدير موجود فى عالم الذهن ولا- عالم الخارج، لأنّ المفروض أنّ الفرض ليس بإزائه شيء فى الخارج حين الفرض. والحاصل: أنّ هذا الإيجاب موجود من جهة وغير موجود من جهة، فهو موجود بعد فرض وجود الشرط فى افق الذهن وغير موجود من دون هذا الفرض. بقى هنا شيء: وهو أنّه قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ مآل القضايا الحقيقية إلى قضايا شرطيّة حيث إنّها صادقة حتّى مع عدم وجود ما أخذ بعنوان الموضوع فيها حين صدورها وجعلها، فقضيّة «النار انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۶۱ حارّة» قضيّة حقيقيّة صادقة مع عدم وجود نار فى الخارج بل عدم وجود معدّاتها وأسبابها وليس ذلك إلّالأنّها راجعة إلى قضيّة شرطيّة، أى «كلّما وجد فى الخارج شيء وكان ناراً فهى حارّة» فأوّلًا فرض وجود نار فى الخارج ثمّ حكم عليها بأنّها حارّة، وهذا هو مراد من قال: إنّ عقد الوضع فى القضايا الحقيقية يرجع إلى القضايا الشرطيّة، أى يوجد بين القضيّة الحقيقية والشرطيّة قرابة وشباهة، حيث إنّ كلًّا منهما حكم على فرض، لا أنّ كلّ شرط يرجع إلى قيد الموضوع كما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله بل أنّه قيد للحكم كما هو ظاهر القضيّة الشرطيّة. فتلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ الحقّ مع المشهور وأنّ القيود فى القضايا الشرطيّة راجعة إلى الهيئة لا إلى المادّة خلافاً لما نسب إلى الشّيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله. بقى هنا امور:

الأوّل: فى ثمرة النزاع فى المسألة

من الواضح أنّ الثمرة فى هذا النزاع تظهر فى تحصيل المقدّمات المفوّتة كتهيئة الزاد والراحلة وأخذ الجوازات بالنسبة إلى الحجّ، فبناءً على مذاق المشهور لا دليل على وجوبها لعدم وجوب ذى المقدّمة على الفرض، وأمّا على المبنى المنسوب إلى الشّيخ الأعظم رحمه الله فتحصيلها واجب قبل مجيء زمان الواجب، فيجب مثلًا حفظ الماء قبل مجيء وقت الصّلاة إذا كان تحصيل الطهارة بعد مجيء وقت الصّلاة متوقّفاً عليه، وكذلك تحصيل مقدّمات السفر إلى الحجّ بعد حصول الاستطاعة وقبل الموسم. نعم ربّما يجب تحصيل المقدّمات حتّى على مبنى المشهور، وهو ما إذا علمنا بفوت غرض المولى فى صورة عدم تحصيل المقدّمات، فإنّ العقل يحكم حينئذ بحفظ غرض المولى لمكان حقّ الطاعة والمولويّة، كما إذا علم العبد بأنّه لو لم يحفظ الماء الآن يبقى المولى عطشاناً فى المستقبل، فلا إشكال فى أنّه لو لم يحفظ الماء وصار المولى عطشاناً صار مستحقّاً للملامة والمؤاخذة، وفى الشرعيات نظير ما إذا علمنا ببعض القرائن مثلًا بإهتمام الشارع بالصّلاة مع الطهارة المائيّة وأنّ غرضه منها لا يحصل بغيرها، فيحكم العقل بحفظ الماء ولو قبل مجيء زمان وجوب الصّلاة.

الثانى: فى محلّ النزاع

هـل أنّ البحث عن وجوب المقدّمـة هو خصوص الواجب المطلق، أو يكون الواجب المشـروط أيضاً داخلًا فى محلّ النزاع؟ الحقّ كما صرّح به المحقّق الخراسـانى رحمه الله دخول كلا القسـمين فيه، غايـة الأمر بناءً على وجوب المقدّمـة يكون وجوب مقـدّمات الواجب المطلق مطلقاً أيضـاً ووجوب مقـدّمات الواجب المشـروط مشـروطاً، وإلّا يلزم زيادة الفرع على الأصل كما لا يخفى، فإذا كان وجوب الحجّ مشروطاً بالاستطاعة كان وجوب مقدّماته كتحصيل الزاد والراحلة وأخذ الجوازات مشروطاً بالاستطاعة.

الثالث: دخول مقدّمات الواجب المشروط فى محل النزاع

بنـاءً على دخول مقـدّمات الواجب المشـروط فى محلّ النزاع لا إشـكال فى أنّ المقدّمـة التى أخـذت بعنوان الشـرط فى حكم المولى كالإسـتطاعة بالنسبة إلى الحجّ فلا يكون تحصيلها واجباً، أمّا بناءً على مذاق المشهور فهو واضح لأنّه قبل حصول مثل هذه المقدّمة أى الاسـتطاعة لم يتعلّق وجوب بالحـجّ حتّى تكون مقـدّمته واجبـة، وبعـد حصول الاسـتطاعة وإن صار الحجّ واجباً ولكن لا معنى لترشّـح الوجوب إلى هـذه المقدّمة، أى الاسـتطاعة لأنّه تحصـيل للحاصل. وأمّا بناءً على مبنى الشّـيخ الأعظم رحمه الله فلأنّه صـرّح بنفسه بأنّه وإن كانت جميع المقدّمات حتّى مثل الاستطاعة المأخوذة شرطاً فى القضيّة الشرطيّة من الشرائط الوجوديّة وإنّ جميع القيود ترجع إلى المادّة ولكن على نحو لا يترشّـح عليه وجوبه. ولكن الإنصاف أنّ هـذا لا يخلو من نوع من التناقض، فكيف يمكن أن يكون شـىء من المقـدّمات الوجوديّـة ومع ذلك لا يكون تحصـيله واجباً ولم يترشّـح عليه وجوب ذى المقدّمة؟ وبعبارة اخرى: كيف يكون الحجّ مثلًا واجبـاً مطلقاً وتكون الاسـتطاعة قيـداً لوجوده ومع ذلك لا يطلبه المولى من العبـد فى صورة عـدم اسـتطاعته بل يطلبه منه إذا حصـلت إتّفاقاً؟

الرابع: هل أنّ العلم من الشرائط العامّة للتكليف؟

لا ـ إشـكال فى أنّ العلم من الشـرائط الأربعـة العامـة للتكليف، ولكن مع ذلـك وقع البحث فى انوار الأـصول، ج ۱، ص: ۳۶۳ وجوب تحصـيله وعدمه، وأنّه هل يكون تحصـيله غير واجب كسائر شـرائط التكليف، أو له خصوصيّة من بينها فيجب تحصيله؟ وهكذا بالنسبة إلى العلم بالمكلّف به، فإذا علمنا بأصل وجوب الحجّ مثلًا وعلمنا أيضاً بحصول الاسـتطاعة فى السـنة اللّاحقة فهل يجب تحصـيل العلم بمسائـل الحـجّ أو لا ـ؟ المعروف والمشـهور وجـوب تحصـيل العلم فى القسم الأـوّل، أى العلم بأصـل التكليف، ويمكن أن يسـتدلّ له بوجـوه: الـوجه الأـوّل: أنّ تحصـيل العلم واجب نفسـى، فهـو واجب مـع قطع النظر عن كـونه مقدّمـة لواجب آخر، وتـدلّ عليه آيـات وروايـات نظير مـا ورد فى بعض الأخبـار من أنّه يسأل عن الإنسان يوم القيامـة: هلّا عملت؟ يقول: ما علمت، فيقال له: هلّا تعلّمت؟ وما ورد عن الصـادق عليه السـلام: «ليت السيّاط على رؤوس أصـحابى حتّى يتفقّهوا فى الـدين»، ونظير آيـة النفر التى تـدلّ على وجوب تحصـيل العلم ووجوب تعليمه معـاً. وفيه: أنّ العلم فى أمثـال المقـام طريقى لا موضوى، ولـذا لو أتى بالواقع من طريق الاحتياط أجزأه قطعاً ولا يؤاخـذ على تركـ تحصـيل العلم مع أنّه لو كان واجباً نفسـياً لم يجز العمل بالاحتياط فى موارد الجهل بالحكم. الوجه الثانى: العلم الإجمالى بوجود تكاليف فى الشريعة حيث يقتضى تحصيل العلم التفصيلى بها للامتثال. وهو جيّد فى الجملة، ويمكن النقاش فيه بأنّ لازمه عـدم وجوب الفحص وتحصـيل العلم بالتكليف إذا علم بالمقدار المعلوم إجمالًا وانحلّ العلم الإجمالى بسـبب ذلك، مع أنّ الفحص واجب مطلقـاً حتّى مع الشكّ البـدوى فى وجوب تكليف. الوجه الثالث: حكم العقل (أو بناء العقلاء) وهو العمـدة، فإنّ العبد موظّف فى مقابـل مولاـه وحقّ العبوديّـة والطاعـة أن يفحص عن تكاليف المولى فى مظانّها، نعم، له العمل بالاحتياط وتركـ تحصـيل هـذا العلم، وأمّـا الأخـذ بـالبراءة من دون فحص فهو أمر غير جـائز كما يتّضـح لكـ بالرجوع إلى أهل العرف فى مناسـبات الموالى مع عبيـدهم. نعم بعد الفحص بالمقدار المتعارف بين العقلاء يجوز التمسّكـ بالبراءة لعدم العلم بتحقّق التكليف مع أنّه لو كان من شـرائط

الوجود لكان الأصل فيه الاشتغال. هذا كلّه في العلم بالتكليف. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۶۴ وأمّا العلم بالمكلّف به فكذلك يمكن القول بوجوب تحصيله في الجملة، وهو ما إذا علم بحصول الاستطاعة وعدم إمكان تحصيل العلم بالمناسك في الموسم، فلا يبعد حينئذ القول بوجوب تحصيل العلم بها من باب حفظ غرض المولى مع أنّه ليس الحجّ واجباً فعلًا. ثمّ إذا شككنا في أنّ الواجب مطلق أو مشروط فما هو مقتضى القاعدة؟ سيأتي الكلام عنه في ذيل البحث عن الواجب المعلّق فانتظر. إلى هنا تمّ الكلام في التقسيم الأوّل للواجب.

الثاني: تقسيم الواجب إلى المنجز والمعلّق

اشارة

وقد عرّف الواجب المنجز في كلام صاحب الفصول المبتكر لهذا التقسيم بما يتعلّق وجوبه بالمكلّف ولا يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له كالمعرفة، وعرّف الواجب المعلّق بما يتعلّق وجوبه به ويتوقّف حصوله على أمر غير مقدور كالحجّ (بالنسبة إلى حلول زمانه) فإنّ وجوبه يتعلّق بالمكلّف من أوّل زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة، ويتوقّف فعله على مجيء وقته وهو غير مقدور له «۱». نعم أنّه عمّم المعلّق في ذيل كلامه إلى ما يتوقّف على أمر مقدور أيضاً، وقال: «واعلم أنّه كما يصحّ أن يكون وجوبه على تقدير حصول أمر غير مقدور وقد عرفت بيانه، كذلك يصحّ أن يكون وجوبه على تقدير حصول أمر مقدور فيكون بحيث لا يجب على تقدير عدم حصوله، وعلى تقدير حصوله يكون واجباً قبل حصوله، وذلك كما لو توقّف الحجّ المنذور على ركوب الدابة المغصوبة» «۲». ولكن يمكن النقاش في تمثيله للمقدور بالحجّ المنذور المتوقّف على ركوب الدابّة المغصوبة لأنّ ركوب الدابّة المغصوبة غير مقدور شرعاً والمنع الشرعي كالمنع العقلي، وكان يمكن له التمثيل بأمر مقدور مباح لا يترشّح إليه الوجوب وهو ما إذا أخذه المولى قيداً للواجب بنحو لا- انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۶۵ يجب تحصيله كما إذا قال المولى: «حجّ عند إستطاعة». أو «صلّ عند ما تتطهّر» فإنّ ظاهرهما وجوب الحجّ والصّلاة فعلًا مع أنّ وجود الحجّ متوقّف على حصول الاستطاعة إتّفاقاً مع كونها أمراً مقدوراً للمكلّف، كما أنّ وجود الصّلاة متوقّف على حصول الطهارة إتّفاقاً مع كونها أمراً مقدوراً للمكلّف. نعم قد ظهر ممّا ذكرنا أنّه لا يرد عليه ما أورده المحقّق الخراساني رحمه الله عليه بقوله: «لا- وجه لتخصيص المعلّق بما يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور بل ينبغي تعميمه إلى أمر مقدور متأخّر» فكأنّه رحمه الله لم يلاحظ ذيل كلامه. كما ظهر أنّه لا فرق بين الواجب المشروط على مبنى الشّيخ الأعظم رحمه الله والواجب المعلّق على التعريف المزبور حيث إنّه أخذ في الواجب المعلّق جميع ما أخذه الشّيخ في الواجب المشروط من كون القيد فيه راجعاً إلى المادّة لا الهيئة وكونه ممّا لا يترشّح عليه الوجوب، مع أنّه شرط للوجود لا الوجوب إلّاإذا أخذنا بصدر كلامه الذي حصر الواجب المعلّق فيه بما يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور، حيث إنّ كلام الشّيخ رحمه الله في الواجب المشروط يكون أعمّ منه وممّا يتوقّف حصوله على أمر مقدور. نعم، الفرق بين الواجب المعلّق والواجب المشروط على مبنى المشهور واضح فإنّ القيد عندهم في الواجب المشروط راجع إلى الهيئة والوجوب لا- الواجب والوجود كما مرّ. إذا عرفت هذا فاعلم أنّه ذهب جماعة من الأعلام إلى إمكان الواجب المعلّق وجماعة آخرون إلى استحالته، واستدلّ القائلون بالاستحالة بامور: الأمر الأوّل: ما أفاده الشّيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله من أنّه لا- يمكن تصوّر شيء ثالث في الواجب غير المطلق والمشروط. ولا- يخفى أنّ كلامه في محلّه ولكن بناءً على مختاره في الواجب المشروط، حيث إنّه حينئذ يرجع أحدهما إلى الآخر كما مرّ آنفاً وليس الواجب المعلّق قسماً ثالثاً للواجب، وأمّا بناءً على مبنى المشهور، فالفرق بين الواجب المعلّق والمطلق والمشروط واضح فإنّه إن لم يكن الواجب مقيّداً بقيد سمّي بالواجب المطلق وإن كان مقيّداً ورجع القيد إلى الهيئة سمّي بالواجب المشروط وإن كان مقيّداً ولكن رجع القيد إلى المادّة كان على قسمين: فإمّا أن يترشّح الوجوب من ذي المقدّمة إلى المقدّمة فيسمّى منجزاً، وهو في الواقع قسم من الواجب المطلق، وإمّا أن لا انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۶۶ يترشّح منه إليه فيسمّى معلّقاً. الأمر الثاني: لزوم انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب وهو محال ببيانين: أحدهما: مقايسة التشريع

بالتكوين، فإنّ الطلب الإنشائى فى التشريعيات إنّما هو بإزاء الإرادة المحرّكة للعضلات فى التكوينيات، فكما أنّ الإرادة فى التكوينيات لا تنفكّ عن المراد (وهو حركة العضلات) وإن كان المراد متأخّراً رتبة فليكن الطلب الإنشائى فى التشريعيات أيضاً غير منفكّ عن المطلوب وإن كان المطلوب متأخّراً رتبة، وعليه فلا- يمكن أن يكون الطلب فى الواجب المعلّق حالياً والمطلوب استقبالياً متأخّراً عن الطلب زماناً. ثانيهما: الرجوع إلى حقيقة بعث المولى، فإنّها عبارة عن إيجاد ما يكون داعياً إلى العمل، فلو بعث المولى إلى الحجّ، أى أوجد الداعى إليه فى نفس العبد، فيستحيل أن لا- ينبعث إليه العبد. ويمكن الجواب عنه أيضاً نقضاً وحلًا، أمّا النقض فلأنّه ينتقض بالواجبات المطلقة فيما إذا كانت لحصولها فى الخارج مقدّمات عديدة لا بدّ فى تحصيلها من زمان طويل. وأمّا الحلّ فلأنّ الإرادة ليست بمعنى الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات من دون تخلّل شيء بين الشوق وحركة العضلات لأنّ لازمه الجبر كما لا يخفى، بل يتخلّل بينهما شيء آخر يسمّى بالاختيار، فللمكلّف المنع عن حركة العضلات، ولا إشكال فى أنّ لازمه إمكان الانفكاك بين البعث والانبعاث وبين الطلب والمطلوب. وإن شئت قلت: يمكن المناقشة فى المقيس عليه وهو الإرادة التكوينيّة بأنّها كما تتعلّق بأمر حالى فلا- تنفكّ عن المراد زماناً كذلك تتعلّق بأمر استقبالى متأخّر فتنفكّ عنه زماناً، كما إذا تعلّقت الإرادة بالسفر إلى بلاد بعيدة بعد أشهر، فيكون فعلًا بصدد مقدّمات السفر وتحصيل معدّاتها، فتعلّقت الإرادة من الآن بالسفر بعداً (وإلّا لم يكن المريد فعلًا بصدد تحصيل المقدّمات) ولازمه انفكاك الإرادة عن المراد زماناً. الأمر الثالث: عدم قدرة المكلّف على المكلّف به فى حال البعث على المفروض فى المقام مع أنّها من الشرائط العامّة. ويمكن الجواب عنه أيضاً نقضاً: بأنّه ينتقض بالواجب المطلق إذا كان له مقدّمات تحتاج إلى الزمان وبوجوب أجزاء الواجب جميعاً حين الشروع فى العمل مع أنّ المكلّف ليس قادراً انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۶۷ مثلًا على التشهّد والتسليم حين تكبيرة الإحرام فإنّ قدرته على الأجزاء تحصل شيئاً فشيئاً، وما لم يأت بالتكبير لا يكون قادراً على القراءة فى محلّها المفروض وهكذا. وحلًا: بأنّه لا دليل على اعتبار القدرة على المكلّف به قبل مجيء زمان العمل بل القدرة المعتبرة فى التكليف عقلًا هى القدرة على المكلّف به فى زمان المكلّف به فإنّه كثيراً ما يتّفق أنّ العبد لا يكون قادراً على الإتيان بالمأمور به حين البعث ولكنّه يصير قادراً عليه بنفس البعث والتحريك، فلا إشكال حينئذٍ فى أنّ العقل لا يمنع عن بعثه بمجرّد عدم قدرته على العمل فعلًا. الأمر الرابع: ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله وحاصله: أنّ امتناع الواجب المعلّق فى الأحكام الشرعيّة التى تكون على نهج القضايا الحقيقيّة بمكان من الوضوح بحيث لا- مجال للتوهّم فيه، لأنّ معنى كون القضيّة حقيقيّة هو أخذ العنوان الملحوظ مرآة لمصاديقه المفروض وجودها موضوعاً للحكم فيكون كلّ حكم مشروطاً بوجود الموضوع بما له من القيود، ولا- فرق بين أن يكون القيد هو الوقت أو أمر آخر، وحينئذ ينبغى أن يسأل ممّن قال بالواجب المعلّق أنّه أى خصوصيّة للوقت حيث قلت بتقدّم الوجوب عليه ولم تقل بذلك فى سائر القيود من البلوغ والاستطاعة مع اشتراك الكلّ فى أخذه قيداً للموضوع «۱». أقول: لا يخفى أنّ هذا الوجه مبتنٍ على مبنى المحقّق النائينى رحمه الله فى أنّ جميع القيود المأخوذة فى الأحكام ترجع حقيقة إمّا إلى الموضوع أو إلى المأمور به، مع أنّه قد مرّ عدم تماميّة المبنى وأنّ الاشتراط فى الواجب المشروط يكون من قبيل التعليق والتقدير لا التقييد، أى أنّ المولى إذا لم تكن شرائط مطلوبه حاصلة فى الحال فأوّلًا يفرض تلك الشرائط، ثمّ يحكم فى وعاء ذلك الفرض بمطلوبه، فيكون إيجابه وحكمه إيجاب وحكم على فرض، فيرجع شرطه وفرضه إلى الحكم، أى «يجب مثلًا على المكلّف الحجّ إن استطاع» لا إلى الموضوع حتّى يكون مآل تعبيره «يجب على المستطيع الحجّ»، فعلى المبنى المختار فى حقيقة الواجب المشروط الحقيق بالتصديق لا يتمّ ما ذكره. الأمر الخامس: ما هو المختار فى مقام الإشكال على الواجب المعلّق وهو أنّ الواجب المعلّق مستبطن لنوع من التضادّ فى إنشائه حيث إنّ المولى يقول يوم الاثنين: «يجب عليك غسل يوم انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۶۸ الجمعة أو صيامه. فإمّا أن يكون هو كناية عن وجوب تهيئة المقدّمات، فلا- بأس به كما سيأتى، ولكن حينئذٍ لا يكون الواجب معلّقاً بل أنّه من مصاديق الواجب المشروط، لأنّ المفروض عدم وجوب ذى المقدّمة، وإمّا يكون دالًا على أنّ غسل يوم الجمعة أو صيامه واجب من يوم الاثنين مع أنّ ظرف امتثاله هو يوم الجمعة، فهو متضمّن لنحو من التضادّ، لأنّ كلّ بعثٍ يطلب من العبد انبعاثاً وكلّ طلب يتعقّب امتثالًا، فلو كان الوجوب فعليّاً يوم الاثنين كان معناه وجوب

الامتثال فى ذلك اليوم مع أنّ المفروض أنّ زمان الامتثال هو يوم الجمعة فلازم وجود الطلب يوم الاثنين هو فعلية الوجوب فى ذلك اليوم، ولازم عدم وجوب امتثاله يوم الاثنين عدم فعليّة الوجوب فى ذلك اليوم، وليس هذا إلّاالتضادّ. والشاهد على ما ذكرناه ما تسالم عليه الفقهاء على أنّه لو مات المكلّف بعد استطاعته فى الطريق فلا- يجب قضاء الحجّ عنه مع تصريحهم بأنّ الوجه فى ذلك أنّ الاستطاعة هى أعمّ من الاستطاعة الماليّة والبدنيّة والطريقية والزمانيّة، فإنّ هذا أقوى شاهد على أنّ ارتكازهم الفقهى والمتشرّعى يكون على أنّ جميع هذه الأربعة شرط لوجوب الحجّ لا خصوص الاستطاعة الماليّة، ولذلك أوّلوا ما ورد فى بعض الرّوايات ممّا ظاهره وجوب القضاء بامور اخرى، وذكروا فى توجيهه وجهان: أحدهما: حمله على الاستحباب، والثانى: حمله على من استقرّ عليه الحجّ من قبل. إن قلت: إنّ مثل هذا التعبير (أى يجب عليك من هذا اليوم إكرام زيد يوم الجمعة) شائع عند العرف. قلنا: شيوع مثل هذا التعبير عند العرف يحتمل فيه وجوه اخرى: منها: أن يكون من قبيل الواجب المشروط، فترجع القضيّة المزبورة إلى قولك: إذا كان يوم الجمعة كان عليك إكرام زيد) ويرجع مثل قولك «أكرم ضيوفى يوم الجمعة» إلى قولك: «إذا كان يوم الجمعة وقدم ضيوفى فأكرمهم» خصوصاً بملاحظة ما مرّ من أنّ الأحكام القانونيّة ترجع إلى قضايا حقيقيّة، والقضايا الحقيقية أيضاً ترجع إلى قضايا شرطيّة. ومنها: أن يكون مجازاً بعلاقة الأوّل والمشارفة كما إذا قلت «جاء زيد» مع أنّه لم يجىء بعدُ، بل سيأتى عن قريب. ومنها: أن يكون كناية عن إيجاب تهيئة المقدّمات، بأن يكون مراد المولى من تصريحه انوار الأصول، ج ١، ص: ٣۶٩ بوجوب إكرام ضيوفه يوم الجمعة من هذا اليوم وجوب تهيئة مقدّمات الإكرام من هذا اليوم، وأمّا الاحتمال الآخر الذى يكون احتمالًا رابعاً فى المسألة وهو أن يتعلّق الوجوب من الآن بذى المقدّمة (لا المقدّمة) الذى يأتى فيما بعد فمردود لاشتماله على التناقض كما مرّ، وليت شعرى كيف يرضى القائل بالواجب المعلّق بمثل هذا التناقض الواضح بأن يقول المولى للعبد: «أيّها العبد اريد منك الآن إكرام زيد فى يوم الجمعة» فله أن يقول فى جوابه: «إن كنت تريد الآن فلماذا تقول يوم الجمعة؟ وإن كنت تريد يوم الجمعة فلماذا تقول الآن؟» إلّاأن يكون مرادك تهيئة المقدّمات من الآن.

ثمرة المسألة:

والثمرة التى تتصوّر فى المسألة وهى التى دعت صاحب الفصول إلى القول بالواجب المعلّق إنّما هى حلّ فتاوى فى الفقه لم يكن لها توجيه عنده إلّاكونها من قبيل الواجب المعلّق. منها: فتواهم بوجوب تهيئة مقدّمات الحجّ قبل الموسم وبعد الاستطاعة. ومنها: فتواهم بوجوب الأغسال فى الليل للجنب والحائض والمستحاضة فى شهر رمضان قبل طلوع الفجر. ومنها: فتواهم بوجوب تعلّم أحكام الصّلاة قبل مجىء وقتها إذا علم بعدم القدرة على التعلّم بعده، فكأنّ صاحب الفصول لم ير طريقاً للتخلّص عن هذه الفتاوى إلّاالقول بتصوّر قسم للواجب سمّاه بالواجب المعلّق. ولكن الإنصاف أنّ الطريق ليس منحصراً فى ذلك بل هناك طرق اخرى لتوجيهها يمكن قبول بعضها: منها: طريق الواجب المشروط على نحو ما نسب إلى الشّيخ الأعظم رحمه الله، ولكن قد مرّ أنّه نفس الواجب المعلّق وليس أمراً آخر. ومنها: أنّ الإجماع قام على وجوب هذه الامور وجوباً نفسياً تهيّئياً، أمّا كونه نفسياً فلعدم إمكان ترشّحه من وجوب ذى المقدّمة بناءً على أنّ المفروض عدم كون ذى المقدّمة واجباً فعلًا، وأمّا كونه تهيئياً فلأنّه وإن لم يترشّح من وجوب ذى المقدّمة ولكن الحكمة فيه هى التهيّؤ انوار الأصول، ج ١، ص: ٣٧٠ لإتيان ذى المقدّمة فى زمانه، فلا يتصوّر لتركه عقاب مستقلّ بل حيث إنّ تركه يؤدّى إلى ترك ذى المقدّمة فى ظرفه فيكون العقاب مترتّباً على خصوص ترك ذى المقدّمة فحسب. ومنها: أن يكون من قبيل الواجب المشروط بالشرط المتأخّر، أى يكون إدراك ذى المقدّمة فى ظرفه شرطاً متأخّراً لوجوب هذه المقدّمات من الآن، فمثلًا إدراك الحجّ فى الموسم شرط متأخّر لوجوب مقدّماته قبل الموسم. ولكن هذا خلاف ظاهر الأدلّة، لأنّ ظاهرها أنّ الشرط المذكور فيها من قبيل الشرط المقارن. ومنها: أنّ حفظ أغراض المولى يقتضى عقلًا وجوب إتيان المقدّمات المزبورة قبل حلول زمان الواجب عند الشارع، أى العقل يكشف عن وجوبها شرعاً، فإذا علمنا أنّ غرض الشارع تعلّق بالحجّ مثلًا على أىّ حال: وأنّه لا يرضى بتركه (كما أنّه كذلك

بالنسبة إلى مثل الحجّ) فلا مانع من إيجاب الشارع تحصيل المقدّمات قبل الموسم من باب أنّ انتظاره إلى أيّام الحجّ يساوق تعطيل الحجّ غالباً، بل هو نقض للغرض، وهو قبيح على المولى الحكيم. وبالجملة هناك قرينة عقليّة على وجوب المقدّمات التى يوجب تركها تفويت غرض المولى ومصلحة الواجب. وهنا طريق آخر لحلّ الإشكال، وهو أنّ الملازمة بين وجوب المقدّمة وذيها وإن كانت ثابتة ولكنّهما ليسا من قبيل العلّة والمعلول بل كلاهما من قبيل الحكم والإرادة الصادرة من نفس المولى، والملازمة من قبيل الداعى، والعلّة فى الواقع نفس المولى بالنسبة إلى الجميع. وكما أنّ وجود شىء فى الحال يمكن أن يكون داعياً إلى أمرٍ- كذلك وجوده فى المستقبل. إن قلت: فعلى هذا لا بدّ من وجوب جميع المقدّمات قبل مجىء زمان الواجب كالوضوء ومعرفة القبلة بالنسبة إلى الصّلاة. قلنا: إنّه كذلك فى خصوص المقدّمات التى يوجب تركها تفويت الغرض فى زمانه حتماً لا مثل الوضوء الذى يحتمل إمكان تحصيله فى الوقت. بقى هنا شىء: إذا شككنا فى أنّ القيد يرجع إلى الوجوب أو إلى الوجود، وبتعبير آخر: يرجع إلى الهيئة أو انوار الأصول، ج۱، ص: ۳۷۱ إلى المادّة، فما هو مقتضى الأصل اللّفظى والعملى؟ أمّا الأصل العملى فنقول: لا بدّ فيه من التفصيل بين الشرط المشكوك رجوعه إلى المادّة أو الهيئة وبين مشروطه. أمّا الشرط كالإستطاعة بالنسبة إلى الحجّ، فلا إشكال فى أنّ مردّ الشكّ فيه إلى الشكّ فى وجوب تحصيله وعدمه، والأصل حينئذٍ هو البراءة كما لا يخفى، وقد أفتى به بعض الفقهاء فى باب صلاة الجمعة بإنّ إقامة صلاة الجمعة من شرائط الوجوب لا الواجب لظاهر قوله تعالى: «إِذَا نُودِى لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ ...» حيث إنّ ظاهرها أنّ السعى إلى ذكر اللَّه وحضور الجمعة متوقّف على إقامتها من قبل جماعة والنداء إليها، وبدون ذلك لا يجب الحضور. ولو فرض الشكّ فى ذلك فالأصل هو البراءة عن وجوب الإقامة. وأمّا بالنسبة إلى المشروط كالحجّ بالنسبة إلى الاستطاعة، فيتصوّر فيه حالات ثلاثة: فتارةً: لا يحصل الشرط فلا تتحقّق الاستطاعة فلا إشكال أيضاً فى أنّ الأصل هو البراءة عن وجوب الحجّ، لأنّ الشكّ فى كون الاستطاعة شرطاً للوجوب أو للواجب يسرى إلى المشروط، ونتيجته الشكّ فى أصل وجوب الحجّ والأصل فيه البراءة. واخرى: يتحقق الشرط فتتحقق الاستطاعة مثلًا، فلا كلام فى وجوب الحجّ وهو واضح. وثالثة: فيما لو تحقق الشرط ثمّ زال، فيتصوّر له أيضاً ثلاث حالات: الاولى: ما إذا علمنا أنّ الشرط قد شُرط حدوثاً وبقاءً فلا إشكال فى عدم وجوب الحجّ من دون حاجة إلى جريان البراءة، للعلم بعدم وجوبه حينئذٍ، وذلك نظير صحّة البدن بالنسبة إلى الصّيام فإنّه شرط له حدوثاً وبقاءً. الثانيّة: ما إذا علمنا أنّ الشرط هو شرط حدوثٍ فحسب فلا كلام أيضاً فى وجوب المشروط لحصول شرطه. الثالثة: ما إذا شككنا فى أنّه شرط حدوث وبقاء معاً أو حدوث فقط، فالأصل هو الاستصحاب لثبوت وجوب المشروط بحدوث الشرط، فإذا شككنا فى بقائه من جهة الشكّ فى شرطيّة بقاء الشرط كان الأصل هو استصحاب بقاء الوجوب. إن قلت: لا بدّ فى الاستصحاب من وحدة الموضوع (أى موضوع القضيّة المتيقّنة والمشكوكة) وهى مفقودة فى المقام لأنّ الموضوع فى القضيّة المتيقّنة إنّما هو عنوان المستطيع، انوار الأصول، ج۱، ص: ۳۷۲ والمفروض زواله بقاءً. قلنا: الموضوع للقضيّة المتيقّنة إنّما هو عنوان المكلّف، وأمّا الاستطاعة فهى تعدّ من حالات الموضوع لا مقوّماته، وعنوان المكلّف باقٍ على الفرض، وسيأتى فى مباحث الاستصحاب تعيين الملاك فى كون شىء من حالات الموضوع أو مقوّماته. هذا كلّه بالنسبة إلى الأصل العملى، وهو البراءة فى موردين والاستصحاب فى مورد واحد. أمّا الأصل اللّفظى: فيدور الأمر فيه فى الواقع مدار إطلاق المادّة وإطلاق الهيئة وأنّه هل يقدّم إطلاق الهيئة على إطلاق المادّة حتّى تكون نتيجته رجوع القيد إلى المادّة وكون الشرط شرطاً للواجب، أو يكون المقدّم إطلاق المادّة فيرجع القيد إلى الهيئة ونتيجته كون الشرط شرطاً للوجوب؟ ذهب الشّيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله إلى تقديم إطلاق الهيئة على إطلاق المادّة، ويمكن الاستدلال له بوجهين: الوجه الأوّل: أنّ إطلاق الهيئة شمولى وإطلاق المادّة بدلى، ومن المعلوم أنّ الإطلاق الشمولى ممّا يقدّم على البدلى، فإذا شككنا مثلًا فى قوله تعالى: «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» أنّ قيد الاستطاعة يرجع إلى هيئة «للَّه على الناس» التى مفادها وجوب الحجّ، أو يرجع إلى المادّة (وهى الحجّ) قدّمنا إطلاق الهيئة، وصارت النتيجة وجوب الحجّ مطلقاً مع اشتراط صحّته بالاستطاعة، يعنى يجب تحصيل الاستطاعة له. الوجه الثانى: أنّ تقييد الهيئة ممّا يوجب بطلان محلّ الإطلاق فى المادّة بخلاف العكس، أى لا يبقى مع تقييد الهيئة محلّ لاطلاق المادّة فإذا فرض تقييد

مفاد الهيئة وهو الوجوب بالاستطاعة مثلًا فلا يبقى محلّ لاطلاق الحجّ بالنسبة إلى الاستطاعة، إذ الحجّ لا ينفكّ عن الاستطاعة فيقيّد بتقييد الوجوب قهراً، بخلاف ما إذا فرض تقييد الحجّ بالاستطاعة، فيبقى معه مجال لاطلاق الوجوب، وذلك لجواز تقييده حينئذ بالاستطاعة، ومن المعلوم أنّه كلّما دار الأمر بين تقييدين أحدهما يبطل محلّ الإطلاق فى الآخر دون العكس كان العكس أولى، لأنّ التقييد وإن لم يكن مجازاً ولكنّه خلاف الأصل، ورجوع القيد إلى المادّة لازمه ارتكاب خلاف واحد للأصل لأنّه تقييد واحد، ورجوع القيد إلى الهيئة لازمه ارتكاب خلافين للأصل لأنّه يرجع إلى تقييدين. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۷۳ إن قلت: كيف يستدلّ الشّيخ الأعظم رحمه الله بهذا الوجه مع أنّه قائل برجوع القيد إلى المادّة؟ على أيّ حال: فلا يتصوّر عنده تقييد الهيئة عقلًا حتّى يدور الأمر بينه وبين تقييد المادّة. قلنا: إنّه كذلك ولكنّه كان يحتمل رجوع القيد إلى الهيئة فى ظاهر اللفظ ومقام الإثبات، وأنّه وإن كان يرجع إلى المادّة لبّاً ولكن لهذا الظهور أثر عملى، وهو عدم ترشّح الوجوب من ذى المقدّمة إلى مثل هذا القيد، فقد مرّ منه أنّ القيود الراجعة إلى المادّة على قسمين: قسم يكون راجعاً إلى المادّة فى ظاهر اللفظ أيضاً فيترشّح الوجوب من ذى المقدّمة إليه فيجب تحصيله، وقسم لا يكون راجعاً إليها فى ظاهر اللفظ، فهو وإن كان راجعاً إليها لبّاً ولكن نستكشف من عدم أخذه قيداً للمادّة فى ظاهر اللّفظ ومقام الإثبات عدم ترشّح الوجوب إليه، أى عدم وجوب تحصيله. فظهر أنّ لرجوع القيد إلى الهيئة وعدم رجوعه إليها ثمرة حتّى على مبنى الشّيخ الأعظم رحمه الله، فالوجه الثانى المذكور لمقالته فى مقام الشكّ أيضاً لا غبار عليه من هذه الناحية. ولكن يمكن الجواب عن كلا الوجهين. أمّا الوجه الأوّل: فيجاب عنه أوّلًا: بأنّ «تقسيم الإطلاق إلى الشمولى والبدلى غير صحيح لأنّ الذى يستفاد من الإطلاق ليس إلّاكون ما وقع موضوعاً للحكم تمام العلّة لثبوته، وأمّا الشمول والبدليّة بمعنى كون الحكم شاملًا لجميع الأفراد أو فرد منها، أو بمعنى أنّ الطلب هل يسقط بإيجاد فرد منها أو بإيجاد كلّها فغير مربوط بالاطلاق بل لا بدّ فى استفادة أىّ واحد من الشمول والبدل من إلتماس دليل آخر غير الإطلاق» «۱»، وهذا الجواب تامّ لا غبار عليه. وثانياً: بأنّ المناط فى تقدّم أحد الإطلاقين على الآخر ليس هو كونه شمولياً فإنّ الشمولى ليس بأقوى من البدلى، بل هو الاستناد إلى الوضع وعدمه، فإذا كان العموم الشمولى مستنداً إلى الوضع كما فى صيغة كلّ ونحوها، والإطلاق البدلى مستنداً إلى مقدّمات الحكمة كالاطلاقات المنعقدة لأسامى الأجناس نوعاً قدم العموم الشمولى الوضعى على الإطلاق البدلى المستفاد من مقدّمات الحكمة لكن لا بملاك كونه شوليّاً بل بملاك كونه وضعيّاً وأنّه أظهر من البدلى حينئذٍ، وإذا انعكس الأمر فكان العموم الشمولى مستنداً إلى مقدّمات الحكمة كما فى «أحلّ اللَّه البيع» والإطلاق البدلى مستنداً إلى الوضع كما فى كلمة «أىّ»، قدّم الإطلاق البدلى انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۷۴ الوضعى على العموم الشمولى المستفاد من مقدّمات الحكمة، وعليه ففى المقام حيث إنّ كلًا من إطلاق الهيئة وإطلاق المادّة مستند إلى مقدّمات الحكمة فلا ترجيح لأحدهما على الآخر. وثالثاً: لو سلّمنا أقوائيّة الإطلاق الشمولى على الإطلاق البدلى لكن لا نسلّم إنّها توجب تقديم الشمولى على البدلى ما لم يصل إلى حدّ الظهور العرفى للفظ فى الشمول بحيث تعدّ البدليّة مخالفة للظهور. وأمّا الوجه الثانى: فالجواب عنه واضح، لأنّ الأمر فى ما نحن فيه دائر بين تقييد وتقييد، لا بين تقييد وتقييدين: لأنّ تقييد الهيئة يوجب ارتفاع موضوع التقييد فى المادّة على نحو السالبة بانتفاع الموضوع لا إنّه يلازم تقييدها مع بقاء موضوعه، فإن قيّدنا الهيئة لزم تقييد واحد، وإن قيّدنا المادّة لزم تقييد واحد أيضاً فالأمر دائر بين تقييد وتقييد. إلى هنا تمّ الكلام عن التقسيم الثانى للواجب.

الثالث: تقسيم الواجب إلى النفسى والغيرى

اشارة

وقد عرّف الأصحاب الواجب النفسى بأنّه عبارة عن ما أمر به لنفسه، والغيرى بأنّه عبارة عن ما أمر به لغيره. وهيهنا إشكال معروف وهو أنّ هذا التعريف يوجب كون جلّ الواجبات غيريّة لأنّها إنّما وجبت لغيرها وهو المصالح التى تترتّب عليها، فينحصر الواجب النفسى فى مثل معرفة اللَّه تعالى حيث إنّها مطلوبة لذاتها. ولعلّ هذا أوجب عدول المحقّق الخراسانى رحمه الله من التعريف المشهور إلى قوله

فى الكفايـة: «فـإن كـان الـداعى فيه هو التوصّـل به إلى واجب لا يكاد التوصّل بـدونه إليه لتوقّفه عليه فالواجب غيرى وإلّا فهو نفسـى، سـواء كـان الـداعى محبوبيّـة الـواجب بنفسه كالمعرفـة بـاللّه أو محبوبيته بمـا له من فائـدة مترتّبـة عليه كـأكثر الواجبـات من العبـادات والتوصّـليات». ولكنّه أورد عليه أخيراً بما حاصـله: أنّ أكثر الواجبات النفسيّة التى أمر بها لأجل ما فيها من الخواصّ والفوائد على هذا تكون واجبات غيريّة، فإنّ تلك الفوائد لو لم تكن لازمة واجبة انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۷۵ لما دعت المولى إلى إيجاب ذى الفوائد فينطبق حينئذٍ على أكثر الواجبات النفسيّة تعريف الغيرى. ثمّ ذكر فى مقام دفع هذا الإيراد وتصحيح التعريف ما حاصـله: إنّ الخواص والفوائد المترتّبة على أكثر الواجبات النفسيّة وإن كانت لازمة قطعاً ولكنّها حيث كانت خارجة عن تحت قدرة المكلّف لم يصحّ تعلّق التكليف بها لتكون واجبـة وينطبق على أكثر الواجبات النفسيّة تعريف الغيرى. وأجاب عنه: بأنّ الفوائد وإن كانت بنفسـها خارجة عن تحت القدرة ولكنّها مقدورة للمكلّف بالواسطة، وهى تكفى فى صحّة تعلّق التكليف بها فإنّ القدرة على السبب قدرة على المسبّب، ولـذا قـد يؤمر بالتطهير والتمليك والطلاق إلى غير ذلك من المسبّبات التى هى خارجة بنفسها عن تحت القدرة. ثمّ صحّحه بطريق آخر وحاصـله: أنّ الواجب النفسى معنون بعنوان حسن فى نفسه ولم يؤمر به إلّالحسنه الكذائى وإن كان مقدّمة لواجب آخر، أى لما يترتّب عليه من الخواصّ والفوائد اللازمة الواجبة، والواجب الغيرى ما أمر به لأجل واجب آخر وإن كان معنوناً بعنوان حسن فى نفسه كما فى الطهارات الثلاثـة (انتهى). واستشـكل عليه المحقّق النائينى رحمه الله: بأنّ «حسن الأفعال المقتضى لايجابها إن كان ناشئاً من كونها مقدّمـة لما يترتّب عليها من المصالـح فإشكال لزوم كون جلّ الواجبات واجبات غيريّة قد بقى على حاله، وإن كان الحسن ثابتاً لها فى حدّ ذواتها مع قطع النظر عن ما يترتّب عليها من المصالـح فلازمه أن لا يكون الوجوب المتعلّق بها متمحّضاً فى النفسيّة ولا فى الغيريّة لثبوت ملاكهما حينئذٍ كما فى أفعال الحجّ فإنّ المتقدّم منها واجب لنفسه ومقدّمة للمتأخّر فلا يكون وقع للتقسيم حينئذٍ أصلًا» «۱». ثمّ أجاب المحقّق المذكور عن أصل الإشكال بأنّ «الأفعال بالإضافة إلى ما يترتّب عليها من المصالح من قبيل المعدّات التى يتوسّط بينها وبين المعلول امور غير اختياريّة، فلا يمكن تعلّق الإرادة التكوينيّة بها، فكذلك التشريعيّة لما بيّنا من الملازمة بينهما إمكاناً وامتناعاً، فهى انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۷۶ من قبيـل الـدواعى لتعلّق الإرادة بالأفعال لا أنّها بأنفسـها تحت التكليف حتّى يكون الأمر المتعلّق بالأفعال مترشّحاً من الأمر المتعلّق بهـا، وما قيل من أنّها مقـدورة بالواسطة ولا فرق فى القـدرة بين أن تكون بلا واسطة وأن تكون بالواسطة قـد عرفت ما فيه من أنّه إنّما يتمّ فى الأفعال التوليديّة لا فى العلل المعدّة» «۱». أقول: يمكن النقاش فى جميع ما ذكر، أمّا ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله بعنوان الحلّ النهائى للاشكال من أنّ الواجب النفسى معنون بعنوان حسن فى نفسه، ففيه: أنّه لا تتصوّر عبادة يكون لها حسن ذاتى مع قطع النظر عن المصالـح التى تترتّب عليها بعـد تعلّق الأمر بها التى هى عبارة عمّا ورد فى قوله عليه السـلام: «فرض اللّه الإيمـان تطهيراً من الشـرك والصّـلاة تنزيهـاً عن الكبر والصّـيام ابتلاءً لاخلاص الخلق والحجّ تقويـة للـدين والجهاد عزّاً للإسلام» «۲» وغير ذلك من نظائره، حتّى فى مثل السجود والركوع حيث إنّا لا نعقل لحسنهما معنىً غير ما يترتّب عليهما من المصالـح من تربيـة النفوس والقرب إلى اللّه، نعم أنّه يتصوّر فى مثل معرفة اللّه وغيرها من أشـباهها. وبهذا يظهر ما فى كلام بعض الأعلام فى المحاضرات حيث إنّه سلّم وجود حسن ذاتى فى مثـل السـجود والركوع مع قطع النظر عن تعلّق الأمر به. وأمّـا مـا أفـاده المحقّق النـائينى رحمه الله من أنّ أفعـال الواجبات بالإضافـة إلى ما يترتّب عليها من المصالـح من قبيل المعـدّات لا الأسـباب. ففيه: أنّه مخالف لظواهر الآيات والرّوايات، حيث إنّ ظاهرها أنّ الصّـلاة مثلًا بنفسـها مع جميع اجزائها وشـرائطها علّـة للتنزيه عن الكبر أو للنهى عن الفحشاء والمنكر، وهكـذا الصّوم بالنسـبة إلى الاخلاص، والجهاد بالنسبة إلى العزّة، والحجّ بالنسبة إلى تقوية الدين، ولا أقلّ من أنّها مقتضيـة تؤثّر أثرها مع اجتماع شرائطه لا أنّها معدّات لإفاضة تلك المصالح من جانب اللّه تعالى. فالأولى فى الجواب أن يقال: إنّ المصالـح التى تترتّب على الأفعـال امور خارجـة عن دائرة علم المكلّفين بتفاصـيلها، وبـالتبع خارجـة عن دائرة قـدرتهم بل أنّها معلومة للمولى وتكون انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۷۷ دواعى لأوامره، وحينئذ لا يعقل تكليف العباد بتحصيلها ولا محالة تكون فوق دائرة الأمر لا تحته. ويشـهد لما ذكرنا امور: الأمر الأوّل: ما اشـير إليه من أنّ العبـد غالباً يكون جاهلًا بتفاصـيل المصالح التى تترتّب على الأحكام،

فهو يعلم إجمالًا بوجود رابطة بين الصّلاة مثلًا والنهى عن الفحشاء وإنّ الصّيام جنّة من النار، وأمّا الجزئيات والخصوصيّات فهى مجهولة له بل قد لا يعلم بعض المصالح لا تفصيلًا ولا إجمالًا كجعل صلاة الصبح ركعتين، هذا مضافاً إلى كون المصلحة فى كثير من مواردها ليست دائمية وبمنزلة العلّة بل بصورة الأغلبية وبمثابة الحكمة كعدم اختلاط المياه فى وجوب الأخذ بالعدّة. الأمر الثانى: أنّ المصلحة قد تكون فى نفس الأمر والإنشاء ولا مصلحة فى متعلّقه كما فى الأوامر الامتحانيّة فى الشرع ونظير الأوامر التى تصدر من جانب الموالى العرفيّة أو الامراء عند نصبهم لمجرّد تثبيت المولويّة أو الأمارة. الأمر الثالث: أنّ المصلحة قد لا تترتّب على فعل مكلّف خاصّ حتّى يؤمر بتحصيلها بل أنّها تترتّب على أفعال جماعة من المكلّفين بل قد تترتّب على أفعال أجيال منهم نظير أمر الإمام عليه السلام فى تلك الرّواية المعروفة بكتابة الأحاديث للأجيال القادمة فى غيبة الإمام عليه السلام، فإنّ المصلحة التى تترتّب على هذا الأمر تظهر بعد مضىّ مدّة طويلة من الزمان، نسلًا بعد نسل، وجماعة بعد جماعة. نعم مع ذلك كلّه قد يبيّن المولى شيئاً من المصالح لمجرّد تشويق العباد وإيجاد الرغبة والداعى فيهم إلى إتيان التكاليف نظير قوله تعالى «إنّ الصّلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر» ونظير جميع الرّوايات التى وردت فى باب علل الشرائع. إن قلت: إن لم تكن المصالح داخلة فى دائرة الحكم الشرعى للمكلّف فكيف يقال بوجوب حفظ الغرض فى كلماتهم كما مرّ كراراً فى الأبحاث السابقة؟ قلنا: المراد من الغرض الواجب تحصيله فى هذا التعبير إنّما هو نفس المأمور به قبل تعلّق الأمر به أو شبه ذلك لا الآثار والمصالح المترتّبة عليه، فالغرض من الحجّ مثلًا (الذى تمسّكنا فى إثبات وجوب مقدّماته المفوتة فيه من قبيل تهيئة الزاد والراحلة بوجوب حفظ الغرض) إنّما انوار الأصول، ج١، ص: ٣٧٨ هو نفس مناسك الحجّ التى لا يرضى الشارع بتركها لا ما يترتّب عليها من المصالح. وممّا ذكرنا ظهر أنّ تعريف المشهور للواجب النفسى والغيرى ممّا لا غبار عليه، وإنّ ما اورد عليه من الإشكال المعروف ليس بوارد، فالواجب النفسى هو ما أمر به لنفسه، والغيرى ما أمر به للوصول إلى واجب آخر. ثمّ إنّه إذا شكّ فى واجب أنّه نفسى أو غيرى كما إذا شكّ فى أنّ غسل الجنابة واجب نفسى مطلوب لنفسه أو أنّه واجب لأجل واجب آخر كالصّلاة والصّيام؟ فما هو مقتضى الأصل اللّفظى والعملى؟ وقد مرّ إجمال البحث عنه فى الفصل الخامس من مبحث الأوامر، وقلنا هناك أنّ موضعه الأصلى هو البحث فى تقسيمات الواجب: فنقول: أمّا الأصل اللّفظى فقد ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّ مقتضى إطلاق صيغة الأمر كون الواجب نفسياً لا غيريّاً، لأنّه لو كان شرطاً لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلّم الحكيم فى مقام البيان. وقد أورد عليه أوّلًا: إنّ الصيغة موضوعة لمصاديق الطلب الحقيقى المنقدح فى نفس الطالب لا لمفهوم الطلب فإنّ الفعل لا يتّصف بالمطلوبيّة إلّابواسطة تعلّق واقع الإرادة وحقيقتها عليه لا بواسطة مفهومها، ومن المعلوم أنّ الفرد من الطلب الحقيقى المنقدح فى نفس الطالب جزئى لا يعقل فيه التقييد والإطلاق، فلا معنى للتمسّك بإطلاق الصيغة لكون الواجب نفسياً لا غيريّاً «١». ولكن اجيب عنه: إنّ مفاد الهيئة ليس الأفراد بل هو مفهوم الطلب لأنّ الطلب الحقيقى من الصفات الخارجيّة كالشجاعة والجود ونحوهما لا الامور الاعتباريّة كالزوجيّة والملكيّة وغيرهما ممّا يقبل الإنشاء بالصيغة (نعم إنّ منشأ الطلب الإنشائى ربّما يكون هو الطلب الحقيقى) ومن المعلوم أنّ مفهوم الطلب الإنشائى ممّا يقبل التقييد والإطلاق، فقد وقع الخلط بين المفهوم والمصداق. أقول: يرد عليه ما مرّ فى اتّحاد الإرادة والطلب من أنّ الطلب ليس قائماً بالنفس بل القائم انوار الأصول، ج١، ص: ٣٧٩ بها هو الإرادة وهى غير الطلب، وأمّا الطلب فالحقيقى منه عبارة عن التصدّى الخارجى نحو المطلوب، والإنشائى منه إنّما هو بعث الغير واغرائه إلى المطلوب ولا إشكال فى أنّ البعث إيجاد والإيجاد أمر جزئى حقيقى لا يقبل الإطلاق والتقييد. والأولى فى الجواب عن الإشكال أن يقال: إنّ الجزئى وإن استحال تقييده بعد تحقّقه فى الخارج إلّاأنّه لا ريب فى إمكان تقييده وتضييقه قبل الإيجاد من باب «ضيق فم الركّية». وأورد على التمسّك بالاطلاق ثانياً: بأنّ «المعانى الحرفيّة وإن كانت كلّية إلّاأنّها ملحوظة بتبع لحاظ متعلّقاتها أعنى المعانى الاسمية لكونها قد إتّخذت آلة لملاحظة أحوال المعانى الاسمية، وما كان هذا شأنه فهو دائماً مغفول عن ملاحظته بخصوصه، وعليه فكيف يعقل توجّه الإطلاق والتقييد إليه؟ لاستلزامه الالتفات إليه بخصوصه فى حال كونه مغفولًا عنه بخصوصه وهذا خلف» «١». والجواب عنه واضح وذلك لما مرّ فى مبحث المعانى الحرفيّة من أنّ المعانى الحرفيّة تابعة للمعانى الاسمية فى الوجود الذهنى

والخـارجی، وهو لا ـ یلازم کونهـا مغفولًا عنها بل أنّها قـد تصیر ملحوظـهٔ وملتفتاً إلیها بتمام اللحاظ والتوجّه، نظیر ما نقل عن المحقّق نصیر الدین الطوسی رحمه الله حیثما حضر فی محضر درس المحقّق رحمه الله صاحب الشرائع وأفتی المحقّق باستحباب التیاسر فی القبلـهٔ لأهل العراق فسأله المحقّق الطوسی رحمه الله: التیاسر من القبلـهٔ أو إلی القبلـهٔ؟ فأجاب المحقّق رحمه الله بقوله: «من القبلهٔ إلی القبلهٔ»، فلا مانع من إطلاق المعنی الحرفی وتقییده من هذه الناحیهٔ أیضاً. هذا کلّه بالنسبهٔ إلی الأصل اللّفظی، فقد تحصّل أنّ التمسّک بالاطلاق تـامّ. أمّـا الأصـل العملی فیمـا إذا لم یکن هنـاک إطلاق فیتصوّر له ثلاث صور: الصورهٔ الاولی: ما إذا شـککنا فی النفسـیّهٔ والغیریّهٔ قبل مجیء وقت ما یحتمل کون المشـکوک مقدّمهٔ له، کما إذا شـککنا قبل الظهر فی أنّ غسل الجنابهٔ واجب نفسـی أو غیری للصّـلاهٔ، فلا ـ إشـکال فی أنّ الأصل فی هـذه الصورهٔ إنّما هو البراءهٔ، فإنّه إن کان غیریّاً لم یجب الإتیان به لعـدم وجوب ذی المقـدّمهٔ فعلًا. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۸۰ الصورهٔ الثانیّهٔ: ما إذا شـککنا فیها بعد مجیء وقت ما یحتمل کون المشـکوک مقدّمهٔ له وبعد فعلیّهٔ وجوبه، فالأصـل فیه أیضـاً هو البراءهٔ عن وجوب إتیانه قبل إتیان ذی المقدّمـهٔ، لأنّ الشکّ یرجع إلی الشکّ فی وجوب إتیانه قبل ذی المقدّمـهٔ، أی یرجع إلی الشکّ فی الشـرطیّهٔ، أعنی شـرطیّهٔ الغسل للصّـلاهٔ مثلًا، والأصل فیه هو البراءهٔ، نعم یجب الإتیان بهـذا الواجب علی کلّ حال للعلم بوجوبه حینئـذ، إمّا لنفسه أو لغیره. الصورهٔ الثالثهٔ: ما إذا جاء وقت ما یحتمل کونه ذا المقدّمهٔ ومضـی وقته کما إذا صـارت المرأهٔ حائضـاً بعـد دخول وقت الصّـلاهٔ بعـد أن کانت جنباً، فلا نعلم أنّ غسل الجنابـهٔ واجب غیری حتّی یظهر سـقوط وجوبه بسقوط وجوب الصّلاهٔ أو أنّه واجب نفسی حتّی یکون باقیاً علی وجوبه؟ لا إشکال فی أنّ الأصل هو الاستصحاب حیث إنّ الشکّ هنا یرجع إلی الشکّ فی سـقوط وجوب ثبت من قبل، والأصل بقاؤه (بناءً علی قول القائلین بجریان الاستصـحاب فی الشـبهات الحکمیهٔ). بقی هنا امور:

الأمر الأوّل: هل أنّ هنا واجباً آخرا

ما أفاده بعض الأعلام من أنّه «قد یتوهّم أنّ هنا قسماً آخر من الواجب لا یکون نفسیاً ولا غیریّاً، وذلک کالمقدّمات المفوتهٔ مثل غسل الجنب لیلًا لصوم غد، ورکوب الدابّهٔ ونحوه للإتیان بالحجّ فی وقته بناءً علی استحالهٔ الواجب التعلیقی. أمّا أنّه لیس بواجب غیری فلأنّ الواجب الغیری علی مسلک المشـهور ما کان وجوبه معلولًا لوجوب واجب نفسـی ومترشّح منه، فلا یعقل وجوبه قبل إیجابه، وأمّا أنّه لیس بواجب نفسـی فلأنّ الواجب النفسـی ما یستوجب ترکه العقاب، والمفروض أنّ ترک هذا الواجب لا یستوجب العقاب علیه وإنّما یستحقّ العقاب علی ترک ذی المقدّمهٔ» «۱». انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۸۱ أقول: الحقّ- کما أفاد هذا العلم فی دفع هذا التوهّم- عدم وجود قسم ثالث للواجب لأنّه یمکن أن تکون الموارد المزبورهٔ من مصادیق الواجب الغیری لما مرّ من أنّ وجوب المقدّمـهٔ لا ینشأ ولا یترشّـح من وجوب ذی المقدّمـهٔ کترشّـح المعلول من علّته حتّی لا یعقل وجوبها قبل إیجابه، بل العلّـهٔ لوجوبها إنّما هی إرادهٔ المولی، وأمّـا وجوب ذی المقدّمـهٔ فهو مجرّد داعٍ لاـرادته، ومن المعلوم أنّ الـداعی للإرادهٔ کما یمکن أن یکون أمراً حالیاً کـذلک یمکن أن یکون أمراً استقبالیاً، هذا- وقد مرّ أنّ هذا هو أحد طرق حلّ الإشکال فی المسألهٔ، وقد ذکرنا هناک طرقاً اخر لحلّها، منها کون وجوب المقدّمهٔ قبل إیجاب ذیها من باب وجوب حفظ غرض المولی وقد مرّ تفصیلها فی البحث عن الواجب المعلّق فراجع.

الأمر الثانی: فی ترتّب الثواب علی الواجب الغیری وعدمه

والتحقیق فی المسألـهٔ وتنقیـح المقـال فیها یحتاج إلی رسم مقدّمـهٔ قبل الورود فی أصل البحث، وهی أنّ الثواب المترتّب علی الواجب النفسـی هـل هـو مـن بـاب الاسـتحقاق، أو التفضّـل؟ اختلفـت فیـه کلمـات الفقهـاء والمتکلّمیـن، والمشـهور والمعروف أنّـه من بـاب الاسـتحقاق، ولکن حکی عن الشّیخ المفید رحمه الله وجماعهٔ أنّه من باب التفضّل من اللّه سبحانه، ولا إشکال فی أنّ الظاهر من آیات الکتـاب هو الأوّل حیث تعبّر عن الثواب بالأجر فی عـدد کثیر منها «۱» وأکثرها مربوطـهٔ بمسألهٔ الجزاء فی یوم القیامهٔ، ومن المعلوم أنّ

كلمة «الأجر» ظاهرة عند العرف فى الاستحقاق لا التفضّل فلا يعبّر عرفاً عن الضيافة والاطعام تطوّعاً وتقرّباً إلى اللَّه تعالى مثلًا بأجر الضيوف كما لا يخفى، كما أنّ ظاهر المقابلة بكلمة الباء فى مثل قوله تعالى: «سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ» «۲» وقوله تعالى: «ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» «۳» أيضاً هو الاستحقاق، بل وقوع المقابلة بين الأجر والفضل فى مثل قوله تعالى: «لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۸۲ وَيَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ» «۱» ظاهر فى هذا المعنى أيضاً فإنّ الأجر والفضل إذا اجتمعا افترقا. هذا- ولكن الإنصاف أنّ الاستحقاق هنا ليس من قبيل استحقاق العامل الأجير لُاجرة عمله، فإنّ المكلّفين هم العبيد واللَّه تعالى هو المولى، ومن المعلوم أنّه يجب على العبيد اطاعة مواليهم لحقّ المولويّة والطاعة، فإنّ العبد بجميع شؤونه وأمواله ملك للمولى، فلا اختيار له فى مقابله حتّى يطلب منه شيئاً بإزاء عمله بل أن الوجود كلّه هو من ساحته ويفاض على الموجودات آنفاً فآناً. هذا- مضافاً إلى أنّ التكاليف الشرعيّة الصادرة من جانب المولى الحقيقى مشتملة على مصالح ترجع إلى العباد أنفسهم، فهى بحسب الحقيقة منّة من جانبه تعالى عليهم فكيف يستحقّون بإطاعاتهم وامتثالهم الأجر والاجرة؟ وكيف يستحقّ المريض أجراً من الطبيب بإزاء عمله بأوامر الطبيب؟ (ولعلّ هذا هو مراد المفيد رحمه الله وأمثاله حيث ذهبوا إلى أنّه من باب التفضّل لا الاستحقاق) بل الاستحقاق هنا بمعنى اللياقة لقبول التفضّل من جانب البارى تعالى، أى أنّ من كان مطيعاً كان إنساناً كاملًا، والإنسان الكامل يليق بإنعام اللَّه تعالى وتفضّله عليه بمقتضى حكمة البارى فإنّ التسوية بين المطيع والعاصى والمؤمن والفاسق مخالف للحكمة. وبعبارة اخرى: الاستحقاق للُاجرة والاستعداد لها (بحيث يعدّ عدم اعطائها ظلماً) شىء، واللياقة للتفضّل شىء آخر، والاستحقاق فى ما نحن فيه بالمعنى الثانى لا الأوّل، فلا يعدّ ترك الثواب حينئذٍ من مصاديق الظلم، نعم أنّه ينافى حكمه البارى الحكيم لأنّ لازمه التسوية بين المطيع والعاصى. وبهذا يظهر أنّ الاستحقاق فى المقام لا ينافى التفضّل بل أنّه بحسب الحقيقة من مصاديقه. نعم، قد يجتمع مع تفضّل أكثر يعبّر عنه فى لسان الآيات بالفضل كما يعبرّ عن الأوّل بالأجر، ويدلّ عليه قوله تعالى: «لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ» (وقد مرّ آنفاً) واختلاف التعبير ناظر إلى اختلاف مراتب الفضل فحسب، فالتعبير بالأجر مخصوص بمرتبة من التفضّل يعطى على أساس الكسب والعمل ولياقة اكتسبها العبد بالطاعة وترك المعصية، انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۸۳ والتعبير بالفضل مختصّ بمرتبة اخرى وليس على أساس العمل مباشرة. ومع ذلك كلّه فالأصل فى كلّ واحد منهما إنّما هو رحمة الربّ لا سعى العبد فلا يكون مقدارهما بمقدار العمل، «وما قدر أعمالنا فى جنب كرمك، وكيف نستكثر أعمالًا نقابل بها كرمك» «۱». نعم أنّه مع حفظ النسبة بين أعمال العباد أنفسهم. وما ذكرنا فى المقام هو أحد طرق الجمع بين ما ورد فى باب ثواب الأعمال التى يكون بعضها معارضاً بحسب الظاهر مع بعض آخر فى تعيين مقدار الثواب حيث يكون الدالّ على الثواب الأكثر مشيراً إلى مرتبة الأجر والفضل معاً ويكون الدالّ على الأقلّ مشيراً إلى خصوص مرتبة الأجر فقط، فتأمّل جيّداً.

الأمر الثالث: كيفية الثواب والعقاب الاخرويين

حكى فى تهذيب الاصول آراء ثلاثة فى كيفية الثواب والعقاب الاخرويين: أحدها: أنّهما من لوازم الأعمال بمعنى أنّ الأعمال الحسنة والأفعال القبيحة فى الدنيا تورث استعداداً للنفس حقيقة، به يقتدر على إنشاء صور غيبية بهيئة من الحور والقصور وكذا فى جانب الأعمال السيّئة. ثانيها: الأخذ بظواهر الآيات والأخبار وهى أنّهما من المجعولات كالجزاءات العرفيّة فى الحكومات والسياسيات. ثالثها: أنّ الثواب والعقاب بالاستحقاق وإنّ العبد يستحقّ من عند ربّه جزاء العمل إذا أطاع أو عصى، ولا يجوز له تعالى التخلّف عنه عقلًا فى الطاعة وأمّا جزاء السيّئة فيجوز له العفو. ثمّ أخذ فى تحليل هذه الآراء وقال: «إنّ ترتّب الثواب والعقاب على المسلك الأوّل أمر مستور لنا، إذ لا- نعلم أنّ النفس بالطاعات والقربات تستعدّ لانشاء الصور الغيبية وإيجادها، وعلى فرض العلم بصحّته إجمالًا فالعلم بخصوصيّياتها وتناسب الأفعال وصورها الغيبية ممّا لا انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۸۴ يمكن لأمثالنا، نعم لا- شبهة أنّ لإتيان الأعمال الصالحة لاجل اللَّه تعالى تأثيراً فى صفاء النفس وتحكيماً لملكة الانقياد والطاعة ولها بحسب مراتب النيّات وخلوصها تأثيرات فى

العوالم الغيبية». وقال في شرح المسلك الثاني بعد أن اعترف بأنّه ظاهر قوله تعالى: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا» إلى غير ذلك، وأنّه هو المرضي عند المحقّق النهاوندي رحمه الله على ما حكى عنه- ما نصّه: «لا- شكّ أنّ التخلّف بعد الجعل قبيح لاستلزامه الكذب لو اخبر عنه مع علمه بالتخلّف كما في المقام أو لاستلزامه التخلّف عن الوعد والعهد لو أنشأه، وامتناعهما عليه تعالى واضح جدّاً»، (ومقصوده أنّ ترتّب الثواب ليس من باب الاستحقاق بحيث يلزم من عدمه الظلم بل أنّه من باب العمل بالوعد والعهد ومن باب أنّ عدمه يلزم الكذب والتخلّف عن الوعد). وأمّا المسلك الثالث فقال «أنّه خلاف التحقيق في جانب الثواب لأنّ من عرف مقام ربّه من الغنى والعظمة ومقام نفسه من الفقر والفاقة يعرف نقصان ذاته وإنّ كلّ ما ملكه من أعضاء وجوارح ونعم كلّها منه تعالى لا يستحقّ شيئاً إذا صرفه في طريق عبوديته» «۱». أقول: أمّا القول الأوّل: فمضافاً إلى ما أورده عليه (من أنّه أمر مستور لنا) يرد عليه أنّه مخالف لظواهر الآيات والرّوايات حيث إنّ ظاهرها أنّ الجنّة والنار خلقا من قبل كقوله تعالى: «وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ» وقوله تعالى: «اتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» فإنّ كلمة «اعدت» ظاهرة أو صريحة في أنّهما مخلوقان في الحال. نعم هناك أمر يسمّى بتجسّم الأعمال وهو يستفاد من غير واحد من الآيات والرّوايات نظير ما ورد في باب الأعمال من أنّها تظهر للإنسان على أحسن صورة فيسأل عنها ما أنت؟ فتجيب بأنّي صلاتك أو صومك، ولكن هذا شيء آخر غير ما ذكر لأنّ تبدّل العمل بصورة تناسبه شيء، وخلق النفس صوراً غيبية بهيئة من الحور والقصور شيء آخر، فتدبّر جيّداً. وأمّا القول الثاني: فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّه لا- غبار عليه وأنّه موافق لظواهر الآيات انوار الأصول، ج۱، ص: ۳۸۵ والرّوايات، فللثواب والعقاب مصداقان، أحدهما ما اعدّ للعباد قبل العمل، والثاني ما ينشأ من ناحية العمل ويتجسّم العمل فيه. وأمّا القول الثالث: فإن كان المراد من الاستحقاق نظير استحقاق العامل الأجير للُاجرة، فالحقّ ما أورده عليه من أنّه خلاف التحقيق في جانب الثواب لنفس ما ذكره، وإن كان المراد منه ما مرّ بيانه من اللياقة للمطيع وعدم المساواة بينه وبين العاصي فلا بأس به كما مرّ. هذا كلّه في أنّ الثواب المترتّب على الواجب النفسي هل هو من باب الاستحقاق أو التفضّل، فلنرجع إلى أصل المسألة وهو ترتّب الثواب على الواجب الغيري وعدمه. فنقول: فيه وجوه أو أقوال: ۱- عدم ترتّب الثواب مطلقاً، وهو ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله في الكفاية. ۲- ترتّب الثواب مطلقاً، ولم نجد له قائلًا. ۳- الفرق بين ما تعلّق به الأمر الأصلي وما تعلّق به الأمر التبعي، فيترتّب الثواب على الأوّل دون الثاني. ۴- ما ذهب إليه في تهذيب الاصول من أنّه يختلف باختلاف المباني الثلاثة المذكورة آنفاً في كيفية ترتّب الثواب والعقاب الاخرويين، فعلى المبنى الأوّل لا- فرق بين الواجبات النفسيّة والواجبات الغيريّة فكما أنّ الإتيان بالواجبات النفسيّة يوجب استعداد النفس لانشاء صور غيبية كذلك الإتيان بالواجبات الغيريّة، لكن قد عرفت الإشكال في أصل المبنى وتصوّره في مقام الثبوت، وعلى المبنى الثاني فلا فرق أيضاً بين القسمين من الواجبات حيث إنّه كما يجوز الجعل على أصل العمل يجوز الجعل على المقدّمات أيضاً (من دون الالتزام بكونها عبادة برأسها) كما يظهر من عدّة من الأخبار نظير ما ورد في باب زيارة الإمام الطاهر أبي عبداللّه الحسين عليه السلام من ترتّب الثواب على كلّ خطوة. وعلى المبنى الثالث- على فرض صحّته- المبنى فرق بين الواجبات النفسيّة والغيريّة فيترتّب الثواب على الأوّل دون الثاني، لأنّ الاستحقاق إنّما هو على الطاعة ولا يعقل ذلك في الأوامر الغيريّة، لأنّها بمعزل من الباعثية لأنّ المكلّف حين إتيان المقدّمات لو كان قاصداً لامتثال الأمر النفسي فالداعي حقيقة هو ذاك الأمر دون الغيري، وإن كان راغباً عنه معرضاً انوار الأصول، ج۱، ص: ۳۸۶ فلا معنى لإتيان المقدّمات لأجل ذيها «۱». ۵- التفصيل بين ما إذا أتى بالمقدّمات بشرط قصد التوصّل به إلى الواجب النفسي، وما إذا أتى بها لا بهذا القصد، فيترتّب الثواب على الأوّل دون الثاني، ذهب إلى هذا التفصيل المحقّق النائيني رحمه الله وتلميذه المحقّق في المحاضرات، والفرق بينهما أنّ المحقّق النائيني رحمه الله ذهب إلى أنّ الثواب المترتّب على المقدّمة نفس ما يترتّب على ذي المقدّمة وليس ثواباً مستقلًا، غاية الأمر أنّ الآتي بالواجب الغيري إن قصد به التوصّل إلى الواجب النفسي فهو شارع في الإطاعة من حين الشروع بالمقدّمة ويزيد الثواب حينئذ «۲»، ولكن قال في المحاضرات أنّه ثواب مستقلّ فيستحقّ العبد على الإتيان بالمقدّمة وذيها ثوابين إذا قصد بإتيان المقدّمة التوصّل إلى الواجب النفسي «۳». أقول: الحقّ في المسألة وجه آخر،

وهو ترتّب الثواب على المقدّمة بشرط قصد التوصّل بها إلى ذيها مضافاً إلى اشتراط الوصول الفعلى إلى ذى المقدّمة لولا المانع، أى يترتّب الثواب على خصوص المقدّمة الموصلة مع قصد التوصّل بها بل يترتّب الثواب أيضاً حتّى لو لم يصل إلى ذى المقدّمة ولكن لحدوث مانع غير اختيارى. أمّا أصل ترتّب الثواب على المقدّمة فى مقابل من ينكره على الإطلاق فلما اخترناه فى الواجب النفسى فى مقدّمة هذا البحث من أنّ الاستحقاق فى ما نحن فيه إنّما هو بمعنى لياقة يكتسبها العبد بطاعته وتقرّبه، وإنّ حكمة المولى الحكيم تقتضى عدم التسوية بين المطيع والعاصى فإنّه لا إشكال فى أنّ هذه اللياقة وهذا التقرّب يحصل وجداناً أيضاً لمن أتى بالمقدّمات بقصد التوصّل إلى ذى المقدّمة حيث إنّ العبد بإتيانه المقدّمات يتقرّب إلى الواجب، والوجدان حاكم بأنّ المتقرّب إلى ما أوجبه اللّه تعالى متقرّب إلى اللّه نفسه. ويؤيّد هذا بل يدلّ عليه ما ورد من الآيات والرّوايات التى تؤكّد جدّاً على ترتّب الثواب على بعض المقدّمات، نظير قوله تعالى بالنسبة إلى مقدّمات الجهاد فى سبيل اللّه بل ومقارناته: انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۸۷ «مَا كَانَ لِاهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَايُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِى سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطَئُونَ مَوْطِئاً يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ وَلَا يُنفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِياً إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» «۱» ، ونظير ما وردت من الرّوايات الكثيرة بالنسبة إلى زيارة قبر الإمام أبى عبداللّه عليه السلام، وبالنسبة إلى الذهاب إلى المسجد وترتّب الثواب على كلّ خطوة، وهكذا ما ورد بالنسبة إلى مقدّمات تحصيل العلم. وأمّا ترتّبه على خصوص ما إذا قصد بإتيان المقدّمة الوصول إلى ذى المقدّمة فلأنّ الأعمال بالنيّات، والتقرّب المزبور إنّما يحصل فيما إذا قصد بالمقدّمة امتثال تكليف إلهى والوصول إلى واجبه. وأمّا ترتّبه على خصوص المقدّمة الموصلة بالوصول الفعلى عند عدم المانع فلأنّه لو شرع بالمقدّمات ثمّ انصرف عنها من دون عذر لم يحصل له التقرّب المزبور كما لا يخفى. وبما ذكرنا يظهر أنّ ما قد يقال «من أنّ الثواب عند العرف والعقلاء لا يترتّب على المقدّمة بل هو إنّما يترتّب على خصوص ذى المقدّمة فإنّهم لا يعطون اجرة على ما يتحمّله الأجير للبناء مثلًا من مقدّمات الوصول إلى ذى المقدّمة كطىّ مسافة من بلدة إلى بلدة»، فى غير محلّه، حيث إنّا قلنا أنّ الاستحقاق فى ما نحن فيه ليس من قبيل الاجرة للأجير بل هو بمعنى اللياقة والاستعداد لفضل اللّه تعالى، والمعيار فيه إنّما هو القرب الذى يحصل للعبد وهو حاصل فى الإتيان بالمقدّمات أيضاً. كما يظهر أنّ المترتّب على المقدّمة ثواب مستقلّ وليس هو نفس ما يترتّب على ذى المقدّمة كما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله. واستدلّ المحقّق الخراسانى رحمه الله لعدم ترتّب الثواب مطلقاً بحكم العقل، بمعنى أنّه إذا أتى بالواجبات بما لها من المقدّمات لم يستقلّ العقل إلّاباستحقاق ثواب واحد. وقد ظهر ممّا ذكرنا الجواب عنه أيضاً، لأنّه إن كان مراده ما إذا لم يقصد من المقدّمة الوصول إلى ذى المقدّمة، فالحقّ ما ذهب إليه من حكم العقل بعدم ترتّب ثواب مطلقاً، وأمّا إن كان مراده ما إذا قصد بالمقدّمة الوصول إلى ذيها فالإنصاف أنّ ضرورة العقل على عكس ما ذكر، انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۸۸ فإنّه حكم بترتّب الثواب على إتيان المقدّمة أيضاً، لما يحصل منه من اللياقة والتقرّب كما مرّ. هذا- مضافاً إلى أنّ لازم كلامه رفع اليد عن ظواهر الآيات والرّوايات (وحملها على بعض المحامل كما أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله حملها على توزيع ثواب ذى المقدّمة على المقدّمة وأنّ المقدّمات مهما كثرت إزداد ثواب ذى المقدّمة لصيرورته حينئذٍ من أفضل الأعمال حيث صار أشقّها وأحمزها) مع أنّه تكلّف واضح. وممّا ذكرنا ظهر حال سائر الأقوال فى المسألة وجوابها. ثمّ إنّه يمكن أن يقال: إنّ الثواب كما يترتّب على المقدّمات يترتّب على لوازم المقدّمات أيضاً، فكما يترتّب الثواب على تهيئة الزاد والراحلة وطىّ الطريق فى مثال الحجّ، كذلك يترتّب على تحمّل الأذى والتعب فى هذا الطريق أو المرض الذى يعرضه فيه، ويدلّ عليه ملاحظة العناوين الواردة فى الآية المزبورة حيث إنّ أكثر هذه العناوين وهى «الظمأ» و «النصب» و «المخمصة» وما ينالونه من العدوّ من المصائب البدنيّة أو الماليّة أو العرضيّة، وهكذا قطع الوادى حين الرجوع من الجهاد من ملازمات الفعل لأنفسه كما لا يخفى. إن قلت: لازم ترتّب الثواب على فعل المقدّمة ترتّب العقاب على تركها، وهو ممّا لا يمكن الالتزام به. قلنا: بل نلتزم به فيما إذا ترك مقدّمة الواجب بقصد أن يترك ذيها، وذلك لأنّ ترك المقدّمة مع هذا القصد يوجب بُعداً عن اللّه تعالى

وهو ملاك العقاب، مثل ما إذا منع الآخرين من بناء المساجد لكى يمنع الناس عن الصّلاة والعبادة، نعم إذا ترك مقدّمة الواجب لا بقصد ترک أمر المولى سبحانه بل لما سوّلت له نفسه وغلبه هواه (كما ورد فى بيان الإمام السجّاد عليه السلام فى دعاء أبى حمزة الثمالى: إلهى لم أعصك حين عصيتك وأنا بربوبيتك جاحد ولا بأمرك مستخفّ ... ولكن خطيئة عرضت وسوّلت لى نفسى وغلبنى هواى وأعاننى عليها شقوتى وغرّنى سترك المُرْخى علىّ) فلا يعاقب على ترك المقدّمة عقاباً مستقلًا على عقاب ترك ذيها، نعم لمّا كان تركها سبباً لترك الواجب فهو تارك للواجب عالماً عامداً. ومن هنا يعلم ترتّب العقاب على فعل مقدّمة الحرام إذا أتى بها بقصد الإيصال إلى الحرام وقد صرّح به فى بعض الرّوايات نظير ما ورد فى شرب الخمر: «إنّ رسول اللَّه صلى الله عليه و آله لعن فى الخمر عشرة، غارسها وحارثها وعاصرها وشاربها وساقيها وحاملها والمحمولة إليه وبائعها انوار الأصول، ج۱، ص: ۳۸۹ ومشتريها وآكل ثمنها» «۱»، حيث إنّ ذا المقدّمة فى باب الخمر إنّما هو شربه فقط، وأمّا سائر العناوين (غير آكل الثمن الذى يكون من اللوازم المترتّبة على بيع الخمر) فهى من المقدّمات كما لا يخفى. اللّهمّ إلّاأن يقال: إنّ لعن رسول اللَّه صلى الله عليه و آله إنّما هو من باب دخول هذه العناوين تحت عنوان جامع آخر محرّم، وهو عنوان «الإعانة على الإثم»، ومن المعلوم أنّه عنوان محرّم نفسى لا مقدّمى. ولكن الظاهر من أدلّة حرمة التعاون على الإثم كقوله تعالى: «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» أنّه عنوان يرجع إلى فعل الغير، أى المراد منه اعانة الغير على الإثم، فلا يعمّ اعانة الإنسان نفسه على الإثم، بينما هذه الرّواية تشمل من غرس الكرم بقصد أن يصنع من عنبها خمراً لنفسه أيضاً، وهذا يشهد على أنّ اللعن فيها ليس بملاك تطبيق عنوان التعاون على الإثم فقط بل يشمله وغيره، فتدبّر جيّداً.

الأمر الرابع: الكلام فى الطهارات الثلاث

وقد اشتهر فيها الإشكال من ثلاثة جوانب: الأوّل: أنّها تعدّ من العبادات ويترتّب عليها الثواب، فكيف يجتمع مع القول بعدم ترتّب الثواب على المقدّمة؟ الثانى: أنّه يشترط فيها قصد التقرّب مع عدم إمكان التقرّب بالأمر الغيرى المقدّمى. الثالث: أنّ عباديّة هذه الطهارات متوقّفة على قصد أمرها الغيرى مع أنّ قصد الأمر فيها أيضاً متوقّف على عباديتها، لأنّ قصد الأمر متفرّع على تعلّق أمر بالمقدّمة بما هى مقدّمة، والمقدّمة فى المقام هى الطهارات الثلاث بوصف أنّها عبادة، فيلزم الدور. وقد اجيب عنها بوجوه: الوجه الأوّل: ما هو المختار فى الجواب عن الأوّل والثانى من إمكان التقرّب بالمقدّمة وترتّب الثواب عليها إذا أتى بها بقصد التوصّل إلى ذى المقدّمة. انوار الأصول، ج۱، ص: ۳۹۰ وأمّا الإشكال الثالث، أى إشكال الدور. ففيه: إنّا نسلّم كون عباديّة الطهارات متوقّفة على قصد الأمر، ولكن توقّف قصد الأمر على عباديّة الطهارات إنّما يوجب الدور فيما إذا كان المتوقّف عليه عباديتها فى الرتبة السابقة على الأمر أو المقارنة معه، مع أنّه عبارة عن اجتماع شرائط العبادة حين الامتثال، أى إن تعلّق أمر المولى بها لا يحتاج إلى كونها عبادة حين الأمر بل إنّه يأمر بها لاجتماع شرائط العبادة فيها حين الامتثال، وذلك نظير توقّف الأمر على قدرة المكلّف على الفعل، فإنّه ليس معناه لزوم القدرة على الفعل حين الأمر بل تكفى قدرته حين الامتثال، فلو كان العاجز ممّن يقدر على العمل بعد أمر المولى وحين الامتثال كان للمولى أن يأمره. ولذلك قد يقال: إنّ القدرة شرط للإمتثال لا للتكليف. هذا كلّه بناءً على شرطيّة قصد الأمر فى عباديّة العبادة، وأمّا بناءً على ما مرّ فى مبحث التعبّدى والتوصّلى من أنّها ليست منوطة بقصد الأمر فالأمر أوضح وأسهل. الوجه الثانى: ما أفاده الشّيخ الأعظم رحمه الله وتبعه المحقّق الخراسانى رحمه الله وكثير من الأعاظم (وهو جيّد لا غبار عليه) وحاصله: أنّ الطهارات عبادات فى أنفسها مستحبّات فى حدّ ذاتها، فعباديتها لم تنشأ من ناحية الأمر حتّى يلزم الدور. ولكن قد أورد عليه بوجوه أهمّها وجهان: الأوّل: أنّ هذا تامّ فى الوضوء وقد يقال به فى الغسل أيضاً، وأمّا التيمّم فلم يقل أحد باستحبابه النفسى. ويمكن الجواب عنه: بأنّه بعد أن لم يكن إجماع على عدم مطلوبيّة التيمّم ذاتاً يكفى فى إثباتها له ما ورد فى الرّوايات من «أنّ التراب أحد الطهورين» إذا انضمّ إلى ما يستفاد من إطلاقات الباب من أنّ المستحبّ إنّما هو الكون على الطهارة فى نفسه. توضيح ذلك: أنّه قد ذكرنا فى محلّه فى الفقه من أنّ معنى كون الوضوء مستحبّاً نفسيّاً ليس هو مطلوبيّة الغسلتان والمسحتان فيه، بل المطلوب ذاتاً إنّما هو الكون على الطهارة الذى يترتّب على

الغسلتان والمسحتان، ويعدّ غاية للوضوء، وأنّه هو المقدّمة والشرط للصّلاة فی الحديث المعروف «لا صلاة إلّابطهور»، ولا إشكال فی أنّ مقتضی قوله عليه السلام «إنّ التراب أحد الطهورين» أنّ وزان التيمّم هو وزان الوضوء وأنّ كلّ ما يترتّب علی الوضوء يترتّب علی انوار الأصول، ج۱، ص: ۳۹۱ التيمّم أيضاً، ومن الغايات المترتّبة علی الوضوء هو الكون علی الطهارة، فيترتّب هو علی التيمّم أيضاً ونتيجته كون التيمّم أيضاً، مستحبّاً نفسيّاً بنفس المعنی فی الوضوء. الثانی: أنّ الأمر النفسی الاستحبابی المتعلّق بها كثيراً مّا يكون مغفولًا عنه ولا سيّما للعامی، بل ربّما يكون الشخص معتقداً عدمه بإجتهاد أو تقليد أو نحو ذلك، ومع هذا يكون الإتيان بها بداعی التوصّل بأمرها الغيری صحيحاً، فلو كان منشأ عباديتها ذلك الأمر النفسی لم تقع صحيحة. واجيب عنه: بأنّ الاكتفاء بقصد أمرها الغيری إنّما هو لأجل أنّه لا يدعو إلّاإلی ما هو عبادة فی نفسه، فإنّها المقدّمة والمتعلّق للأمر الغيری، فإذا أتی بالطهارات بداعی أمرها الغيری فقد قصد فی الحقيقة إتيان ما هو عبادة فی نفسه إجمالًا فيكون قصد الأمر الغيری عنواناً إجمالياً ومرآتاً واقعياً لقصد ما هو العبادة فی نفسه. الوجه الثالث: أنّ اعتبار قصد القربة فی الطهارات ليس لأجل أنّ الأمر المقدّمی ممّا يقتضی التعبّديّة (أی عدم حصول الغرض منه إلّاإذا أتی بالفعل بداعی القربة) بل لأجل أنّ ذوات تلك الحركات الخاصّة فی الوضوء والغسل والتيمّم ليست مقدّمة للصّلاة بل هی بعنوان خاصّ تكون مقدّمة لها، وحيث لا نعلم تفصيل ذلك العنوان المأخوذ فيها فنأتی بتلك الحركات بداعی أمرها الغيری كی يكون إشارة إلی ذاك العنوان، فإنّ الأمر لا يدعو إلّاإلی متعلّقه، فإذا أتينا بتلك الحركات بداعی وجوبها الغيری فقد أتينا بها بعنوانها الخاصّ المأخوذ فيها، والحاصل أنّ قصد الأمر هنا إنّما هو لتحصيل العنوان القصدی لا للحصول علی القربة الذی يتمكّن منها بقصد الطاعة. ولكن يرد عليه إشكالات عديدة: منها: أنّ لازمه كفاية تحقّق مجرّد العنوان فی تحقّق الامتثال وعدم اعتبار عباديّته مع أنّ عباديّة الطهارات إجماعيّة. وإن شئت قلت: أنّه لو كان وجه اعتبار قصد الأمر فی الطهارات الثلاث هو الإشارة إلی العنوان الخاصّ المأخوذ فيها لجازت الإشارة إليه بقصد الأمر وصفاً أيضاً بأن كان أصل الداعی لإتيانه شيئاً آخر غير قربی فيقول مثلًا: إنّی آتٍ بالوضوء الواجب لأجل التبريد أو التنظيف ونحوهما من الدواعی النفسانيّة، فيكون قصد الأمر حينئذ بنحو التوصيف كافياً انوار الأصول، ج۱، ص: ۳۹۲ كالغائی كما إذا قال مثلًا: إنّی آتٍ بالوضوء لوجوبه شرعاً، بل قصد الأمر بنحو التوصيف يكون أظهر فی الإشارة إلی العنوان الخاصّ المأخوذ فيها من قصده غاية، مع أنّه لا يكفی مثل هذا القصد قطعاً. منها: أنّ هذا غير وافٍ بدفع إشكال ترتّب المثوبة عليها كما لا يخفی. الوجه الرابع: ما أفاده المحقّق النائينی رحمه الله وحاصله: أنّه لا وجه لحصر منشأ عباديّة الطهارات الثلاث فی الأمر الغيری والأمر النفسی الاستحبابی ليرد الإشكال علی كلّ منهما، بل هناك منشأ ثالث وهو قصد الأمر النفسی الضمنی الذی نشأ من جانب الأمر النفسی علی ذی المقدّمة، لأنّ الأمر النفسی المتعلّق بالصّلاة مثلًا كما ينحلّ إلی أجزائها كذلك ينحلّ إلی شرائطها وقيودها. ثمّ أورد علی نفسه بأنّ لازم ذلك هو القول بعباديّة الشرائط مطلقاً من دون فرق بين الطهارات الثلاث وغيرها لفرض أنّ الأمر النفسی تعلّق بالجميع علی نحو واحد. وأجاب عن ذلك بأنّ الفارق بينهما هو أنّ الغرض من الطهارات الثلاث (وهو رفع الحدث) لا يحصل إلّاإذا أتی المكلّف بها بقصد القربة دون غيرها من الشرائط، ولا مانع من اختلاف الشرائط من هذه الناحية بل لا مانع من اختلاف الأجزاء أيضاً بالعباديّة وعدمها فی مرحلة الثبوت وإن لم يتّفق ذلك فی مرحلة الإثبات (أی أنّ أمر اعتبار قصد القربة وعدمه بيد المولی الآمر، فله أن يلغی اعتباره حتّی عن بعض الأجزاء فضلًا عن الشرائط) «۱». أقول: يرد عليه ما ذكرنا سابقاً من أنّ الأمر النفسی المتعلّق بالصلاه مثلًا إنّما تعلّق باجزائها وتقيّدها بالشرائط، وأمّا نفس الشرائط فهی خارجة عن ذات المأمور به، (كما قيل: التقيّد جزء والقيد خارجی) فلا يمكن حلّ المشكل من هذا الطريق لأنّه يعود إلی الأمر المقدّمی لا محالة. فقد تلخّص من جميع ما ذكرنا فی هذا المجال أنّ لتصحيح عباديّة الطهارات الثلاث طرق ثلاثه: أحدها قصد الأمر الغيری. انوار الأصول، ج۱، ص: ۳۹۳ ثانيها قصد الأمر النفسی الاستحبابی. ثالثها قصد الأمر النفسی الضمنی، والطريق الأوّل بنفسه يتصوّر علی صورتين: الصورة الاولی: قصد الأمر الغيری بقصد التوصّل إلی ذی المقدّمة. الصورة الثانية: قصده لتحصيل عناوين الطهارات الثلاث، فصارت الطرق أربعة، وقد ناقشنا فی اثنين منها ووافقنا علی اثنين منها: أحدهما: قصد الأمر الغيری لما مرّ من كفايته فی العباديّة. ثانيهما: قصد الأمر النفسی

الاستحبابى. نكتتان: النكتة الاولى: أنّه قد إتّضح ممّا ذكرنا أنّه لا إشكال فى صحّة الوضوء مثلًا إذا أتى به قبل الوقت بداعى أمره النفسى الاستحبابى أو بداعى أمره الغيرى للتوصّل إلى ذى المقدّمة (أى بعض الغايات الاخر غير الصّلاة التى لم يدخل وقتها بعد) وهكذا بداعى الأمر النفسى الضمنى بناءً على مختار المحقّق النائينى رحمه الله وإن مرّ الإشكال فيه، وكذلك لا إشكال فى الإتيان به بعد الوقت بداعى أمره الغيرى للتوصّل إلى ذى المقدّمة أى الصّلاة. إنّما الإشكال فى جواز إتيانه بعد الوقت بداعى أمره النفسى الاستحبابى، فقد يتوهّم أنّ الوضوء بعد اتّصافه بالوجوب الغيرى بعد دخول الوقت خرج عن استحبابه النفسى لوجود المضادّة بين الأحكام الخمسة، فلا يمكن اجتماع وصف الاستحباب والوجوب فى زمان واحد. وقد اجيب عن هذا الإشكال بأنّه لا مانع من اجتماعهما فى ما نحن فيه بناءً على جواز اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد من جهتين: لأنّ الجهات فى المقام متعدّدة، فإنّ جهة الوجوب الغيرى وهى المقدّمية غير جهة الاستحباب النفسى الموجودة فيه. والأولى فى الجواب أن يقال: إنّ ملاك الاستحباب وهو المحبوبيّة الذاتيّة للطهارات لا يزول بعد دخول الوقت وبعد تعلّق الأمر الوجوبى الغيرى بها بل هو باقٍ على حاله، وذلك نظير أكل الفاكهة مثلًا فإنّه مطلوب فى نفسه، وهذه المطلوبيّة لا تزول بعد أمر الطبيب بأكلها بل هى باقية على حالها، نعم أنّه يرتفع حدّها الاستحبابى أى الترخيص فى الترك، إذن فإن أتى انوار الأصول، ج۱، ص: ۳۹۴ المكلّف بها بقصد هذه المحبوبيّة ولو بعد دخول الوقت حصلت العبادة بلا إشكال. النكتة الثانية: إذا أتى المكلّف بالطهارات الثلاث بداعى التوصّل إلى الواجب النفسى وكان غافلًا عن محبوبيّتها النفسيّة، ثمّ بدا له فى الإتيان بذلك الواجب أو نسيه أو مضى وقته، فهل تقع الطهارات حينئذٍ عبادة حتّى يمكن له إتيان ذلك الواجب بعد الوقت أو إتيان سائر الغايات المترتّبة على الطهارات، أو لا؟ يختلف الجواب باختلاف المبانى فى المقدّمة، فإن قلنا بأنّ الواجب من المقدّمة إنّما هو المقدّمة الموصلة إلى ذى المقدّمة، فلا إشكال فى بطلان الطهارة حينئذٍ لعدم تحقّق شرط المقدّمة وهو الإيصال، وإن قلنا بكفاية قصد التوصّل إلى ذى المقدّمة وأنّه لا يضرّ عدم الإيصال الفعلى إلى ذى المقدّمة لوجود مانع فلا إشكال أيضاً فى صحّة الطهارة ووقوعها عبادة عند وجود المانع، وحينئذٍ يمكن إتيان سائر الغايات، وهكذا إن قلنا بأنّ الواجب هو المقدّمة مطلقاً كما لا يخفى. هذا كلّه بناءً على اشتراط قصد الأمر فى تحقّق العبادة. وأمّا بناءً على عدم اعتباره وكفاية الحسن الذاتى (وهو كون الفعل قريباً وحسناً ذاتاً) مع الحسن الفاعلى (أى كون الفاعل قاصداً للتقرّب به إلى اللَّه) كما هو الحقّ عندنا فى محلّه فلا إشكال فى صحّة الطهارة ووقوعها عبادة، فيصحّ الإتيان بسائر الغايات، ومن هنا يظهر الحال فيما إذا اغتسل الجنب لصلاة الصبح ثمّ تبيّن له طلوع الشمس قبل أن يصلّى.

الرابع: تقسيم الواجب إلى الأصلى والتبعى

إنّ الأصالة والتبعيّة تارةً: تلحظان بالنسبة إلى مقام الدلالة والإثبات كما لاحظهما المحقّق القمّى وصاحب الفصول رحمهما الله، فعرّفهما المحقّق القمّى رحمه الله بأنّ الواجب الأصلى ما يكون مقصوداً بالإفادة من الكلام، والواجب التبعى ما لا يكون مقصوداً بالإفادة من الكلام، وإن استفيد تبعاً، كدلالة الآيتين على أقلّ الحمل. وعرّفهما المحقّق صاحب الفصول رحمه الله بأنّ الأصلى ما فهم وجوبه بخطاب مستقلّ، أى غير انوار الأصول، ج۱، ص: ۳۹۵ لازم لخطاب آخر وإن كان وجوبه تابعاً لوجوب غيره، والتبعى بخلافه، وهو ما فهم وجوبه تبعاً لخطاب آخر وإن كان وجوبه مستقلًا كما فى المفاهيم، فالمناط فى الأصالة والتبعيّة هو الاستقلال بالخطاب وعدمه، فإن كان مستفاداً من خطاب مستقلّ فهو الأصلى، وإن فرض وجوبه غيريّاً تابعاً لوجوب غيره، كما قال اللَّه تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا ...» «۱» الآية، وإن لم يكن مستفاداً من خطاب مستقلّ فهو التبعى، وإن فرض وجوبه نفسيّاً غير تابع لوجوب غيره، كما إذا استفيد ذلك بنحو المفهوم. فالمداليل الالتزاميّة اللّفظيّة تبعيّة عنده لعدم كونها واردة بخطاب مستقلّ، وإنّما هى لازم لخطاب آخر، بينما هى أصليّة عند المحقّق القمّى رحمه الله لكونها مقصوداً بالإفادة للمتكلّم. وتارةً اخرى: تلحظان بلحاظ مقام الثبوت كما لاحظهما كذلك شيخنا الأعظم رحمه الله بناءً على ما فى التقريرات، فيكون الأصلى حينئذٍ عبارة عمّا تعلّقت به إرادة مستقلّة من جهة

الالتفات إليه بما هو عليه من المصلحة، والتبعى عبارة عمّا لم تتعلّق به إرادة مستقلّة لعدم الالتفات إليه بما يوجب إرادته كذلك، وإن تعلّقت به إرادة إجماليّة تبعاً لإرادة غيره كما فى الواجبات الغيريّة الترشّحيّة. والمحقّق الخراسانى رحمه الله اختار التفسير الأخير وأنّ التقسيم يكون بلحاظ مقام الثبوت لا بلحاظ مقام الإثبات والدلالة نظراً إلى أنّ لازمه عدم اتّصاف الواجب الذى لم يكن مفاد دليل لفظى بشىء من الأصلى والتبعى وهو كما ترى. وهيهنا تفسير آخر وهو أنّ المراد من الأصلى ما اريد لذاته، وبالتبعى ما اريد لغيره، وهو أيضاً تقسيم بلحاظ مقام الثبوت، ولا إشكال فى رجوعهما حينئذٍ إلى الواجب النفسى والغيرى وإنّما الاختلاف فى التعبير. أقول: إنّ لازم التفسير الثالث الذى هو تقسيم للواجب بلحاظ مقام الثبوت عدم جريان هذا التقسيم فى الواجبات النفسيّة وكون جميعها من الواجبات الأصلية، لأنّ الإرادة فى الواجب النفسى مستقلّة قطعاً فإنّه لا معنى لكون الواجب نفسياً ذا مصلحة نفسية ملزمة ولا يكون منظوراً ومراداً بالاستقلال بل أنّه جارٍ فى خصوص الواجبات الغيريّة، فإنّها تارةً انوار الأصول، ج ١، ص: ٣٩۶ تكون متعلّقة لإرادة مستقلّة للمولى كالوضوء بالنسبة إلى الصّلاة، واخرى لا تتعلّق بها إرادة مستقلّة كما فى كثير من الواجبات الغيريّة. والمهمّ فى المقام أنّ التعبير بالأصليّة والتبعيّة لم يرد فى حديث ولا فى آية من كتاب اللّه ولا تترتّب عليه ثمرة لا فى الاصول ولا الفقه بل إنّهما مجرّد اصطلاح فحسب، وحينئذٍ لا- فرق بين أن يلاحظ بالنسبة إلى مقام الثبوت أو مقام الإثبات فإنّه لا مشاحّة فى الاصطلاح. ثمّ إنّه لو شككنا فى أنّ الواجب أصلى أو تبعى، فبناءً على التفسير الأوّل والثالث لا أصل فى المسألة، لأنّهما أمران وجوديان، وبناءً على التفسير الثانى يكون الأصل العملى الجارى فى المسألة هو استصحاب عدم تعلّق إرادة مستقلّة به، وبه تثبت التبعيّة، ولكن هذا إذا كان التقابل بين الأصلية والتبعيّة تقابل العدم والملكة، أى كان الواجب التبعى أمراً عدميّاً وعبارة عمّا لم يتعلّق به إرادة مستقلّة، وأمّا إذا كان التبعى أيضاً كالأصلى أمراً وجوديّاً وعبارة عمّا تعلّقت به إرادة إجماليّة تبعاً لإرادة غيره فلا تجرى أصالة عدم تعلّق إرادة مستقلّة لإثبات أنّ المتعلّق هو إرادة إجماليّة تبعيّة إلّاعلى القول بالأصل المثبت، مضافاً إلى أنّه كما تجرى أصالة عدم تعلّق الإرادة المستقلّة تجرى أيضاً أصالة عدم تعلّق الإرادة التبعيّة، فتتعارضان وتتساقطان، ونتيجته عدم وجود أصل فى المسألة الاصوليّة. هذا كلّه بناءً على تصوّر ثمرة فقهيّة للمسألة، وقد مرّ أنّه لا ثمرة للمسألة أصلًا لا فى الاصول ولا فى الفقه، وحينئذٍ لا موضوع للأصل العملى الذى يجرى فيما إذا كان فى المسألة أثر شرعى، ولذلك لا معنى للبحث عن الأصل بالنسبة إلى المسألة الفقهيّة أيضاً. إلى هنا تمّ الكلام عن الجهة الرابعة من الجهات التى رسمناها قبل الورود فى أصل البحث عن وجوب مقدّمة الواجب.

الجهة الخامسة: كيفية وجوب المقدّمة

اشارة

إذا قلنا بوجوب المقدّمة، فهل هى واجبة مطلقاً أو مشروطة بشرط؟ وعلى الثانى، ما هو ذلك الشرط؟ انوار الأصول، ج ١، ص: ٣٩٧ فيه أقوال عديدة وتفاصيل مختلفة: القول الأوّل: ما اختاره المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية من أنّ وجوب المقدّمة بناءً على الملازمة يتبع فى الإطلاق والاشتراط وجوب ذى المقدّمة، فإن كان وجوب ذى المقدّمة مطلقاً كان وجوب المقدّمة أيضاً مطلقاً، ولا يعتبر فيه أيّة خصوصيّة، وإن كان مشروطاً كان وجوب المقدّمة أيضاً مشروطاً. القول الثانى: ما يلوح من كلام صاحب المعالم من اشتراط وجوب المقدّمة على القول به بإرادة ذى المقدّمة، فإن أراد المكلّف الإتيان بذى المقدّمة وجبت المقدّمة وإلّا فلا، وإليك نصّ كلامه فى مبحث الضدّ: «وأيضاً فحجّة القول بوجوب المقدّمة على تقدير تسليمها إنّما ينهض دليلًا على الوجوب فى حال كون المكلّف مريداً للفعل المتوقّف عليها كما لا يخفى على من أعطاها حقّ النظر». نعم، قد يقال بأنّ «هذه العبارة ظاهرة بل نصّ فى أنّ القضيّة حينية لا شرطيّة وأنّ وجوبها فى حال إرادة الفعل المتوقّف عليها لا مشروطة بإرادته» «١» وسيأتى فى القول الخامس إشارة إليه. القول الثالث: ما نسب إلى شيخنا العلّامة الأنصارى رحمه الله من أنّ الواجب هو المقدّمة المقصود بها التوصّل إلى ذيها، فإن أتى بها

ولم يقصـد بها التوصّل فلا تقع على صـفة الوجوب أصـلًا. والفرق بين هذا وسابقه أنّ إرادة الإتيان بذى المقدّمة بناءً على القول الأوّل شرط للوجوب فلا تجب المقدّمـة إلّابعـد تحقّق إرادة إتيـان ذى المقدّمـة سواء قصـد بإتيـان المقدّمـة التوصّل إلى ذيهـا أو أمر آخر كالكون على الطهارة فى الوضوء مثلًا، بينما هى بناءً على القول الثانى قيد للواجب، فالمقدّمـة واجبة على أىّ حال سواء أراد إتيان ذى المقدّمـة أو لم يرده، ولكن يجب عليه حين إتيان المقدّمـة قصـد التوصّل إلى ذى المقدّمة فتأمّل. القول الرابع: مختار صاحب الفصول والـذى اختاره فى تهـذيب الاصول أيضاً من أنّ الواجب إنّما هو خصوص المقدّمـة الموصـلة، أى أنّ الواجب خصوص المقدّمـة التى يترتّب انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۹۸ عليها ذو المقدّمة، وأمّا إذا لم يترتّب عليها ذو المقدّمة فلا تقع على صـفة الوجوب سواء قصد بها التوصّل إلى ذى المقدّمـة أو لم يقصـد. القول الخامس: ما اختاره المحقّق العراقى والمحقّق النائينى وشـيخنا الحائرى رحمهم الله وهو نفس ما حمل عليه كلام صاحب المعالم آنفاً من أنّ الواجب هو المقدّمـة حال إرادة الإتيان بـذى المقدّمة على نهج القضـيّة الحينية لا مقيّداً بها على نهـج القضـيّة الشـرطيّة. هـذا كلّه هو الموقف القولى فى المسألـة، وقبل الورود فى أدلّة الأقوال ينبغى التنبيه على أمرين: الأمر الأوّل: أنّ المنهج الصحيح فى البحث يقتضى تأخّر هذا النزاع عن النزاع فى أصل وجوب المقدّمة لأنّه من فروعه، فكان ينبغى أن يتكلّم أوّلًا عن أصل وجوب المقدّمة، وبعد إثباته يتكلّم ثانياً عن كيفية وجوبها وأنّه هل هو مطلق أو مقيّد بخصوصـيّة، ولكن حيث إنّ القوم قدّموه عليه فنحن أيضاً تبعاً لهم وتأسّياً بهم فى منهج البحث نقدّمه عليه وننتظر تصـحيح هذه المواقف فى المستقبل إن شاء اللّه. الأمر الثانى: أنّ كثرة الأقوال المزبورة وشـدّة النزاع فى المسألـة ترشـدنا إلى وجود معضـلة هامّة فيها، وهى معضـلة المقدّمـة المحرّمة كالـدخول فى الأرض المغصوبـة الـذى هـو مقدّمـة لانقـاذ الغريـق، حيـث إنّ لازم القـول بوجـوب المقدّمـة مطلقـاً مـن دون أى قيد وخصوصـيّة (كما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله) هو جواز الورود فى الأرض المغصوبـة ولو لم يقصد به انقاذ الغريق، وسواء تحقّق بعـد ذلك انقاذ الغريق أو لم يتحقّق مع أنّه مخالف للوجـدان الفقهى والارتكاز المتشـرّعى. فلحلّ هذه المعضـلة والتخلّص عنها تمسّك كلّ واحـد من المحقّقين بـذيل قيـد كما لاحظت فى بيان الأقوال المزبورة. هـذا- مضافاً إلى أنّ هيهنا مشـكلة اخرى، وهى ما اشـير إليه فى كلام صاحب الفصول من مسألـة الضدّ الخاصّ، حيث إنّ القول بوجوب المقدّمة مطلقاً لازمه بطلان الضدّ الخاصّ الذى يكون تركه مقدّمة لإتيان واجب أهمّ فيما إذا كان الضدّ أمراً عباديّاً كالصّلاة بالنسبة إلى إزالة النجاسة عن المسـجد، فحيث إنّ ترك الصّلاة مقدّمـة لفعل الإزالـة فبناءً على وجوب المقدّمـة مطلقاً يجوز ترك الصّلاة (بل يجب) فيما إذا وجب عليه إزالـة النجاسـة سواءً قصد به التوصّل انوار الأصول، ج ۱، ص: ۳۹۹ إليها أو لم يقصد، وسواء تحقّق بعد ذلك الإزالة أو لم تتحقّق، وسواء أراد الإزالة أو لم يردهـا مع أنّه أيضاً مخالف للوجـدان والارتكاز الـدينى. إذا عرفت هـذا فنقول: اسـتدلّ المحقّق الخراسانى رحمه الله على القول الأوّل (أى أنّ وجوب المقدّمة مطلق إن كان ذو المقدّمة واجباً مطلقاً ومشـروط إن كان ذو المقدّمة واجباً مشروطاً) بالبداهة والضرورة وقال: «إنّ نهوض حجّة القول بوجوب المقدّمة (على تقدير تسليمها) على التبعيّة واضح لا يكاد يخفى وإن كان نهوضها على أصل الملازمة لم يكن بهـذه المثابـة». ويبـدو كلامه هـذا جيّداً فى بادىء النظر ولكن سـيأتى عند التعرّض لأدلّة سائر الأقوال عدم مقاومته لها فانتظر. وأمّا القول الثـانى: وهو ما ذهب إليه صاحب المعالم من أنّ وجوب المقدّمـة مشـروط بإرادة ذى المقدّمـة، فهو لم يسـتدلّ له بشـىء، وإنّما قال بأنّ حجّـة القول بوجوب المقدّمـة لا تنهض على أكثر من ذلك، ولـذلك فجوابه واضـح لأنّ حجّـة القول بوجوب المقـدّمة تـدلّ على وجـود الملازمـة بيـن وجـوب ذى المقدّمـة ووجـوب المقدّمـة، والملازمـة تقتضـى تبعيّـة أحـدهما عن الآخر فى الإطلاق والاشتراط وأن يكون أحـدهما مثـل الآخر فى القيود والخصوصـيّات إلّاما قـام الـدليل على خلافه، هـذا- مضافاً إلى أنّ لازمه كون وجوب المقدّمـة تابعاً لإرادة المكلّف ودائراً مـدار اختياره وعزمه وهو باطل قطعاً، بداهـة أنّ لازمه عدم الوجوب عند عدم الإرادة. هذا كلّه مع قطع النظر عمّا مرّ من بعض الأعـاظم من أنّ المسـتفاد من كلمـات صـاحب المعـالم فى مبحث الضـدّ أنّ مراده إنّمـا هو القول الخـامس وأنّه ليس شـيئاً مسـتقلًا عنه. وأمّا القول الثالث: (وهو ما نسب إلى الشّـيخ الأعظم رحمه الله من أنّ الواجب هو المقدّمـة التى قصد بها التوصّل إلى ذى المقدّمة) فقد اختلف فى صحّة انتسابه إلى الشّيخ الأعظم رحمه الله أيضاً، فقال بعض بأنّ مراده اشتراط قصد

التوصّل إلى الواجب فى مقام الامتثال والطاعة وترتّب المثوبة، أى لا بدّ فى مقام الإتيان بالمقدّمة والتقرّب بها إلى اللَّه تعالى من قصد التوصّل بها إلى ذى المقدّمة حتّى يترتّب عليها الثواب، ولكن على فرض صحّة الانتساب يستدلّ لهذا القول بأنّ الواجب إنّما هو الفعل بعنوان المقدّمة لا ذات الفعل فحسب، وعليه فلابدّ فى الإتيان بها من لحاظ هذا العنوان وإلّا لم يأت بالواجب، ولحاظ العنوان يساوق قصد التوصّل بها إلى ذى المقدّمة، فثبت المطلوب. انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۰۰ إن قلت: لازم ذلك عدم حصول الغرض فيما إذا أتى المكلّف بالمقدّمة من دون التوصّل مع أنّه لا شبهة فى حصوله فيما إذا كانت المقدّمة من التوصّليات. قلنا: ربّما يسقط الغرض من المأمور به بما ليس بمأمور به، فينتفى الواجب بانتفاء موضوعه، وهذا ممّا يتّفق كثيراً ما فى الواجبات التوصيلية كما إذا حصل تطهير المسجد بنزول المطر أو بماء مغصوب لم يكن التطهير به مأموراً به قطعاً، ولكنّه لا ينافى اختصاص الوجوب بحصّة خاصّة من المقدّمة وهى الحصّة المقيّدة بقصد التوصّل. وقد أورد عليه بما حاصله: إنّ الواجب إنّما هو ذات المقدّمة التى هى مقدّمة بالحمل الشائع، وأمّا عنوانها فهو من الجهات الباعثة على وجوبها كالمصالح والمفاسد الكامنة فى متعلّقات الأحكام (فهو فى الواقع من الجهات التعليلية لوجوب المقدّمة لا من الجهات التقييديّة له) فلو أتى بالمقدّمة بدون قصد التوصّل فقد أتى بالواجب، وإلّا لو لم يكن الواجب مطلق المقدّمة لم يجتز بما لم يقصد به التوصّل ولم يسقط به الوجوب قطعاً، فلابدّ من نصب السلّم مرّة اخرى مثلًا بقصد التوصّل مع أنّه ممّا لم يقل به أحد ويخالفه حكم العقل القطعى، ولا يقاس ذلك بمثل تطهير المسجد بمقدّمة محرمة كماء مغصوب أو بنزول المطر لأنّ عدم اتّصاف المقدّمة فيهما بالوجوب ليس إلّالأجل المانع عنه، وهو الاتّصاف بالحرمة فى المثال الأوّل، والخروج عن القدرة فى المثال الثانى لا لفقد المقتضى فيه، أى الملاك من التوقّف والمقدّميّة، فلولا المانع لأتّصفا أيضاً بالوجوب قطعاً كغيرهما من الفرد المباح والفرد الداخل فى القدرة. ثمّ إنّ المحقّق الإصفهانى رحمه الله فى حاشية الكفاية تصدّى إلى توجيه مراد الشّيخ رحمه الله بما حاصله: أنّه فرق بين الواجبات العقليّة والواجبات الشرعيّة، فإنّ الجهات التعليلية فى الثانيّة غير الجهات التقييديّة فيها، فإن الصّلاة مثلًا تكون الجهة التعليلية فيها النهى عن الفحشاء مثلًا، وهو ليس قيداً لها حتّى يكون الواجب الصّلاة الناهية عن الفحشاء، بخلاف الأحكام العقليّة فتكون الجهة التعليلية فيها بعينها هى الموضوع لحكم العقل، فحكم العقل بحسن ضرب اليتيم للتأديب مثلًا حكم بحسب الواقع والحقيقة بحسن التأديب، كما أنّ حكمه بقبح الضرب للايذاء حكم فى الواقع بقبح الايذاء، فتكون الجهة التعليلية فيها بعينها هى الجهة التقييديّة والموضوع للحكم، وعلى هذا الضوء فبما أنّ مطلوبيّة المقدّمة ليست لذاتها بل لحيثية مقدّميتها والتوصّل انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۰۱ بها، فالمطلوب الجدّى والموضوع الحقيقى للحكم العقلى إنّما هو نفس التوصّل «۱». وقد ناقش فيه بعض الأعلام «بأنّ رجوع الجهات التعليلية فى الأحكام العقليّة إلى الجهات التقييديّة وإن كان فى نهاية الصحّة والمتانة إلّاأنّه أجنبى عن محلّ الكلام فى المقام، وذلك لما تقدّم فى أوّل البحث من أنّ وجوب المقدّمة عقلًا بمعنى اللابدّيّة خارج عن مورد النزاع وغير قابل للانكار، وإنّما النزاع فى وجوبها شرعاً الكاشف عنه العقل، وكم فرق بين الحكم الشرعى الذى كشف عنه العقل وحكم العقل، وقد عرفت أنّ الجهات التعليلية فى الأحكام الشرعيّة لا ترجع إلى الجهات التقييديّة، فما أفاده رحمه الله لا ينطبق على محلّ للنزاع» «۲». أقول: الأولى فى مقام الدفاع عن مقالة الشّيخ رحمه الله أن نقول: أنّه قد وقع الخلط فى المقام بين العناوين القصديّة التى لا تتحقّق بدون القصد كعنوان التأديب الذى يحصل بالضرب المقصود منه التأديب (وإلّا يكون ظلماً وإيذاءً) وبين غيرها من العناوين كعنوان الغصب الذى يحصل بالتصرّف فى مال الغير من دون طيب نفسه وإن لم يقصد به الغصب، والمقدّمة فى ما نحن فيه إنّما تكون من القسم الأوّل، فلابدّ فى تحصيلها إلى قصد المقدّميّة، وهو يساوق قصد التوصّل بها إلى ذيها. لكن الإنصاف أنّه لا دليل على كونه من القسم الأوّل بل المقامات مختلفة، فلذا ينتقض بمثل نصب السلّم الذى يحصل بلا قصد التوصّل أيضاً، فالإشكال باقٍ على حاله فإنّه لا يجب نصبه مرّة اخرى بقصد التوصّل قطعاً. بقى هنا شىء: وهو ما أشرنا إليه سابقاً من أنّه وقع النزاع فى تعيين مراد الشّيخ الأعظم رحمه الله، فهل مقصوده اعتبار قصد التوصّل قيداً فى المقدّمة كما هو الظاهر من كلماته وكان هو مدار البحث إلى هنا، أو أنّ مقصوده اعتباره فى مقام الامتثال وترتّب المثوبة (كما أيّده فى تهذيب الاصول) «۳» وأنّ من أراد التقرّب بالمقدّمة إلى اللَّه تعالى وترتّب الثواب عليها

فليأت بها بقصد التوصّل بها إلى ذيها، انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۰۲ وحينئذٍ لا إشكال في صحّة ما إدّعاه حتّى بناءً على مبنى القائل بوجوب المقدّمة مطلقاً، حيث إنّه لا خلاف في اعتبار قصد التوصّل في مقام الطاعة لترتّب المثوبة، أو أنّ مراده ما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله بعنوان احتمال ثالث في كلامه، وهو اعتبار قصد التوصّل قيداً في خصوص حال المزاحمة كما إذا كانت المقدّمة محرّمة، وقال أنّه تساعد عليه جملة من عبارات التقرير، وكان الاستاذ المحقّق السيّد العلّامة الإصفهاني رحمه الله ينسب ذلك إلى الشّيخ رحمه الله ولا نعلم أنّ نسبته هذه هل كانت مستندة إلى استظهار نفسه أو إلى سماعه ذلك من المحقّق سيّد أساتيذنا العلّامة الشيرازي رحمه الله عن استاذه المحقّق العلّامة الأنصاري رحمه الله» «۱»؟ ولكن يرد عليه ما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله فأنّه بعد تقريبه وتوجيهه بأنّ «المقدّمة إذا كانت محرّمة وتوقّف عليها واجب فعلى فغاية ما يقتضيه التوقّف المزبور في مقام المزاحمة هو ارتفاع الحرمة عن المقدّمة فيما إذا أتى بها بقصد التوصّل، وأمّا مع عدم قصده فلا مقتضى لارتفاع حرمتها». أورد عليه: بأنّ المزاحمة إنّما هي بين حرمة المقدّمة ووجوب ما يتوقّف عليه ولو لم نقل بوجوب المقدّمة أصلًا، فالتزاحم إنّما هو بين وجوب إنقاذ المؤمن وحرمة التصرّف في الأرض المغصوبة مثلًا، فلا مناصّ عن الالتزام بارتفاع الحرمة لفرض كون الواجب أهمّ سواء في ذلك القول بوجوب المقدّمة والقول بعدمه فاعتبار قصد التوصّل في متعلّق الوجوب المقدّمي أجنبي عمّا به يرتفع التزاحم المذكور بالكلّية» «۲». أقول: وما أفاده متين.

وجوب المقدّمة الموصلة

أمّا القول الرابع: هو ما ذهب إليه صاحب الفصول من وجوب المقدّمة الموصلة، أي وجوب خصوص المقدّمة التي تنتهي إلى ذي المقدّمة (وقد كان يعتقد بأنّه ممّا لم يتفطّن له غيره) واستدلّ له بثلاثة وجوه: الوجه الأوّل: أنّ العقل لا يدرك أزيد من الملازمة بين طلب شيء وطلب مقدّماته التي في سلسلة علّة وجود ذلك الشيء في الخارج بحيث يكون وجودها فيه توأماً وملازماً لوجود انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۰۳ الواجب، وأمّا ما لا يقع في سلسلة علّته ويكون وجوده خارجاً مفارقاً عن وجود الواجب فالعقل لا يدرك الملازمة بين إيجابه وإيجاب ذلك أبداً، ونتيجته وجوب خصوص المقدّمة الموصلة. الوجه الثاني: إمكان تقييد المقدّمة بقيد الإيصال من جانب المولى وجداناً لأنّه بنفسه دليل على انحصار حكم العقل في المقدّمة الموصلة، وإلّا لو كانت دائرة حكم العقل أوسع منها لم يمكن تقييد ما حكم به العقل. الوجه الثالث: أنّ الواجب على المكلّف إنّما هو تحصيل غرض المولى فحسب، ولا إشكال في أنّ غرضه من إيجاب المقدّمة هو الوصول إلى ذي المقدّمة، فيكون الواجب خصوص ما يوصله إلى ذي المقدّمة. ولكن قد أورد عليه أيضاً بامور: الأمر الأوّل: أنّ العقل لا يفرّق بين الموصل وغيره لأنّ ما يتوقّف عليه الواجب خارجاً إنّما هو ذات المقدّمة، والملازمة ثابتة في الخارج بين وجود ذاتها ووجود ذي المقدّمة. الأمر الثاني: أنّ الغرض من إيجاب المقدّمة ليس هو الوصول إلى ذي المقدّمة بل إنّما هو التمكّن من الوصول، ومن المعلوم أنّ التمكّن من الوصول يترتّب على المقدّمة مطلقاً لا خصوص الموصلة منها. وبعبارة اخرى: إنّ المتوقّع من كلّ شيء ما يكون صدوره منه ممكناً، فالمتوقّع من نصب السلّم مثلًا ليس هو الوصول إلى السطح لأنّه بمجرّده لا يوجب الوصول إليه بل يتوقّع منه إمكان الوصول إلى السطح، كما أنّ المتوقّع من الوضوء إنّما هو التمكّن من الإتيان بالصّلاة، ولا إشكال في أنّ هذا التمكّن يوجد في جميع المقدّمات فإنّ المكلّف بالوضوء يصير قادراً على الصّلاة، سواء أتى به بنيّة الصّلاة أو لا؟ نعم، إنّه كذلك في المقدّمات التوليديّة حيث إنّ ما يترتّب عليها إنّما هو الوصول إلى ذي المقدّمة لا مجرّد التمكّن منه، لكن ليست المقدّمة في محلّ النزاع منحصرة في العلل التامّة والأسباب التوليديّة. الأمر الثالث: إذا أتى المكلّف بالمقدّمة ولم يأت بذي المقدّمة بعد فإمّا أن يسقط الأمر الغيري المتعلّق بها أو لا يسقط، لا مجال للثاني لأنّ بقاء الأمر الغيري على حاله مع حصول انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۰۴ المقدّمة في الخارج تحصيل للحاصل، وعلى الأوّل فإمّا أن يكون السقوط لأجل العصيان أو لفقد الموضوع أو لموافقة الخطاب وحصول الامتثال، والأول غير حاصل لفرض الإتيان بالمقدّمة، وكذا الثاني لبقاء وجوب ذي المقدّمة، فيتعيّن الثالث وهذا هو

المطلوب، إذ لو كان الواجب هو خصوص المقدّمة الموصلة لم يسقط الأمر الغيرى، فالسقوط كاشف عن أنّ الواجب هو مطلق المقدّمة ولو لم توصل إلى ذيها. أقول: يمكن الدفاع عن صاحب الفصول: أوّلًا: بأنّ للمولى نوعين من الغرض: غرض ابتدائى وهو التمكّن من الوصول إلى ذى المقدّمة، وغرض نهائى وهو الوصول إلى نفس ذى المقدّمة، فليس الغرض منحصراً فى إمكان الوصول، فإذا تحقّق الأوّل بقى الثانى. ثانياً: صحيح أنّ المتوقّع من كلّ شيء لا بدّ أن يكون خصوص ما يترتّب عليه من الأثر وما يمكن صدوره منه، وأنّ المترتّب على إيجاد المقدّمة إنّما هو التمكّن من الوصول لا ـ نفس الوصول، ولكن لا ـ إشكال فى أنّ الوصول به إلى ذى المقدّمة يكون مقدوراً للمكلّف، فللمولى أن يطلب من المكلّف خصوص الوصول إلى ذى المقدّمة، وأنّ يكلّفه بخصوص مقدّمة توصله إلى ذى المقدّمة، لأنّ ملاك صحّة التكليف بشيء إنّما هو كونه مقدوراً للمكلّف وهو حاصل فى المقام. ثالثاً: نحن لا نوافق سقوط الأمر بإيجاد مطلق المقدّمة مع عدم ترتّب ذى المقدّمة عليه بل إنّه باقٍ على فعليّته وداعويّته ما لم يأت بذى المقدّمة، أى أنّ بقاء داعويته مشروط بعدم الإتيان بذى المقدّمة على نحو الشرط المتأخّر، فإن أتى بذى المقدّمة يسقط الأمر بالمقدّمة عن داعويته، وما دام لم يأت بذى المقدّمة تكون الداعويّة باقية على حالها، كما أنّه كذلك فى إجزاء الواجب النفسى بالنسبه إلى الأمر النفسى الضمنى المتعلّق بكلّ جزء جزء، فسقوطه عن الفعليّة والداعويّة مشروطة بنحو الشرط المتأخّر بإتيان سائر الأجزاء وإن كان لا يجب تحصيل الحاصل، فما نحن فيه من هذه الجهة أشبه شيء بأجزاء الواجب النفسى. ثمّ إنّه مضافاً إلى ما اورد على صاحب الفصول من الإشكالات الثلاثة المزبورة ذكر بعضهم لمقالته ثلاثة توالٍ فاسدة: الأوّل: أنّ لازم مقالته كون ذى المقدّمة تابعاً فى وجوبه وعدمه لإرادة المكلّف فى المقدّمات انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۰۵ المحرّمة، وهو واضح البطلان لأنّ لازمه عدم الوجوب عند عدم الإرادة. وبيان الملازمة: إنّ انقاذ الغريق مثلًا المتوقّف على الدخول فى الأرض المغصوبة إنّما يكون واجباً فيما إذا كان الدخول فى الأرض المغصوبة ممكناً، والدخول فى الأرض المغصوبة إنّما يصير ممكناً فيما إذا كان مباحاً، وإباحته تتوقّف على كونه موصلًا إلى ذى المقدّمة بناءً على وجوب خصوص المقدّمة الموصلة، والإيصال إلى ذى المقدّمة متوقّف على إرادة المكلّف الوصول إليه، ونتيجته توقّف وجوب الانقاذ على إرادة المكلّف. وبعبارة اخرى: لو لم يرد المكلّف الوصول إلى ذى المقدّمة لم تكن المقدّمة موصلة قطعاً ومع عدم إيصالها تكون باقية على حرمتها، ومع بقاء حرمتها تكون غير ممكنة شرعاً، وإذا كانت المقدّمة غير ممكنة يسقط ذو المقدّمة عن وجوبه، فوجوب ذى المقدّمة تابع لإرادة المكلّف. ولكن يمكن الجواب عنه بأنّه مغالطة واضحة، لأنّ كلًا من إيجاد ذى المقدّمة وإمكان المقدّمة معلول لعلّة واحدة، وهى إرادة المكلّف، أى إذا أراد المكلّف الوصول إلى ذى المقدّمة صارت المقدّمة مباحة ممكنة قطعاً فإباحتها وبالمآل الوصول إلى ذى المقدّمة متوقّف على إرادة المكلّف، ولا إشكال فى أنّ إرادته اختياريّة ومقدورة له، ونتيجته أن يكون كلّ من المقدّمة وذى المقدّمة مقدوراً له بالواسطة، فيصحّ تكليفه بإتيانهما. الثانى: لزوم الدور، لأنّ مردّ هذا القول كون الواجب النفسى مقدّمة للمقدّمة لفرض أنّ ترتّب وجوده عليها قد اعتبر قيداً لها، فيلزم كون وجوب الواجب النفسى ناشئاً من وجوب المقدّمة وهو يستلزم الدور، فإنّ وجوب المقدّمة على الفرض إنّما نشأ من وجوب ذى المقدّمة فلو نشأ وجوبه من وجوبها لدار. والجواب عنه أوّلًا: إنّه من قبيل الدور المعى الذى ليس محالًا عقلًا حيث إنّ كلّ واحد من المقدّمة وذى المقدّمة يتوقّف على أمر ثالث وهو إرادة المكلّف فهما معلولان لعلّة واحدة. وثانياً: يمكن أن يقال: إنّ وجوب ذى المقدّمة لا يتوقّف على وجوب مقدّمته قطعاً، لأنّ المفروض أنّه واجب نفسى، نعم يلزم من وجوب المقدّمة الموصلة وجوب غيرى آخر لذى المقدّمة زائداً على وجوبه النفسى ولا ـ مانع منه، وهو جيّد. الثالث: أنّه يستلزم محذور التسلسل، لأنّ الواجب إذا كان هو خصوص المقدّمة الموصلة، فبطبيعة الحال تكون المقدّمة مركّبة من جزئين: ذات المقدّمة وقيد الإيصال، وكلّ من هذين انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۰۶ يكون مقدّمة لوجود المركّب منهما، فننقل الكلام إلى هذين الجزئين، فهل هما واجبان مطلقاً، أو مع قيد الإيصال؟ والأوّل خلاف الفرض، والثانى يوجب تركّب كلّ من الجزئين من ذات وقيد وهكذا إلى أن يتسلسل. ويمكن الجواب عنه: بأنّ هذا مبنى على كون الأجزاء الداخلية مقدّمة للمركّب مع أنّه قد أنكرناه سابقاً وقلنا أنّها عبارة عن نفس المركّب لا مقدّمة له. هذا- مضافاً إلى أنّ التسلسل ممتنع فى الامور

التكوينيّة لا الاعتباريّة، فإنّها تدور مدار الاعتبار كلّما أمسك المعتبر من اعتبارها انتهت. ولقد أجاد بعض الأعلام حيث قال: «والتحقيق فى المقام أن يقال: إنّ الالتزام بوجوب المقدّمة الموصلة لا يستدعى اعتبار الواجب النفسى قيداً للواجب الغيرى أصلًا، والسبب فى ذلك هو أنّ الغرض من التقييد بالايصال إنّما هو الإشارة إلى أنّ الواجب إنّما هو حصّة خاصّة من المقدّمة، وهى الحصّة الواقعة فى سلسلة العلّة التامّة لوجود الواجب النفسى دون مطلق المقدّمة، وبكلمة اخرى: أنّ المقدّمات الواقعة فى الخارج على نحوين: أحدهما: ما كان وجوده فى الخارج ملازماً لوجود الواجب فيه وهو ما يقع فى سلسلة علّة وجوده. وثانيهما: ما كان وجوده مفارقاً لوجوده فيه وهو ما لا يقع فى سلسلتها، فالقائل بوجوب المقدّمة الموصلة إنّما يدّعى وجوب خصوص القسم الأوّل منهما دون القسم الثانى، وعليه فلا يلزم من الالتزام بهذا القول كون الواجب النفسى قيداً للواجب الغيرى، فإذن لا موضوع لإشكال الدور أو التسلسل أصلًا» «۱». هذا كلّه فى القول الرابع. امّا القول الخامس: وهو وجوب المقدّمة حال الإيصال، ذهب إليه شيخنا الحائرى والمحقّق النائينى والمحقّق العراقى قدس سرهم (كما مرّ) فإنّهم بعد أن لاحظوا حكم الوجدان بوجوب المقدّمة الموصلة ومن جانب آخر استلزام هذا الحكم محاذير عقليّة كالدور والتسلسل التجأوا إلى هذا انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۰۷ القول تخلّصاً عن تلك المحاذير مع اتّحاده بذلك القول فى الأثر، وهذا بنفسه أحد الوجهين اللّذين يمكن الاستدلال بهما لمقالتهم. والوجه الثانى: ما أفاده المحقّق الحائرى رحمه الله فى درره وهو أنّ الآمر بعد تصوّر المقدّمات بأجمعها يريدها بذواتها لأنّ تلك الذوات بهذه الملاحظة لا- تنفك عن المطلوب الأصلى، ولو لاحظ مقدّمة منفكّة عمّا عداها لا يريدها جزماً، فإنّ ذاتها وإن كانت مورداً للإرادة لكن لمّا كانت المطلوبيّة فى ظرف ملاحظة باقى المقدّمات معها لم تكن كلّ واحدة مرادة بنحو الإطلاق بحيث تسرى الإرادة إلى حال انفكاكها عن باقى المقدّمات» «۱». والحاصل: أنّ الواجب هو المقدّمة حين ملاحظة سائر المقدّمات أى حين لحاظ الإيصال إلى ذى المقدّمة لأنّ ملاحظة سائر المقدّمات تساوق ملاحظة الإيصال إلى ذى المقدّمة كما لا يخفى. وقد ورد هذا المعنى ببيان آخر فى كلمات المحقّق النائينى رحمه الله أيضاً فإنّه بعد أن ناقش فى المقدّمة الموصلة على نحو يكون التوصّل قيداً للواجب قال: «لكن مع ذلك لا تكون الذات مطلقاً واجبة بل الذات من حيث الإيصال والمراد بالذات من حيث الإيصال هو الذات فى حال الإيصال، على وجه يلاحظ المقدّمة وذا المقدّمة توأمين، من دون أن يكون أحدهما قيداً للآخر، بل يلاحظ المقدّمة على ما هى عليها من وقوعها فى سلسلة العلّة، فإنّه لو كانت سلسلة العلّة مركّبة من إجزاء فكلّ جزء إنّما يكون جزء العلّة إذا كان واقعاً فى سلسلة العلّة لا واقعاً منفرداً، فإنّ لحاظ حال إنفراده ينافى لحاظه جزءً للعلّة بل إنّما يكون جزء العلّة إذا لوحظ على ما هو عليه من الحالة، أى حالة وقوعه فى سلسلة العلّة من دون أن تؤخذ سائر الأجزاء قيداً له، ففى المقام يكون معروض الوجوب المقدّمى هى الذات لكن لا بلحاظ إنفرادها ولا بلحاظ التوصّل بها بأن يؤخذ التوصّل قيداً بل بلحاظها فى حال كونها ممّا يتوصّل بها، أى لحاظها ولحاظ ذيها على وجه التوأميّة» «۲». ولكن يمكن النقاش فيه أيضاً بأنّ الأحكام فى مقام الثبوت لا تخلو من أحد الأمرين، فإمّا أن تنشأ على نحو القضيّة المطلقة، أو على نحو القضيّة المشروطة المقيّدة، ولا شيء ثالث فى البين انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۰۸ يسمّى بالحصّة التوأمة على بعض التعابير، وبالقضيّة الحينية على تعبير آخر، لأنّه لا إهمال فى مقام الثبوت، فإنّ المولى إمّا أن يطلب الوضوء مثلًا مع تقيّده بقيد الإيصال فيكون من قبيل القضيّة المشروطة، أو لا يطلبه فى الواقع كذلك فيكون من قبيل القضيّة المطلقة، ولا نعقل شيئاً ثالثاً فى مقام الثبوت والواقع. وقد يجاب عن هذه المناقشة بأنّه يمكن تصوير شقّ ثالث فى مقام الثبوت وهو ما قد يعبّر عنه بالتضيّق الذاتى فى المعلول بالنسبة إلى علّته، فإنّ كلّ نار مثلًا لا توجد مطلق الحرارة بل إنّما توجد الحرارة المضيّقة بها نفسها، فالحرارة بالنسبة إليها لا مطلقة وهو واضح، ولا مقيّدة لأنّ فى التقييد يكون القيد والمقيّد فى رتبة واحدة، والحرارة معلولة للنار، والمعلول ليس فى رتبة علّته فلابدّ من القول أنّ الحرارة مضيّقة بالنار فى مرتبة الذات، وهكذا فى ما نحن فيه، فالوضوء لا مطلق بالنسبة إلى الصّلاة ولا مقيّد بها، لكونهما فى رتبتين، فيكون مضيّقاً بها بتضيّق ذاتى، ولعلّ هذا هو المراد من الحصّة التوأمة. ولكن يمكن الجواب عنه أيضاً: بأنّ التضيّق الذاتى أمر مقبول فى باب العلّة والمعلول، وقد مرّ كراراً أنّ مثل المقام ليس من ذلك الباب، فإنّ العلّة لوجوب الوضوء إنّما هى إرادة المولى لا وجوب الصّلاة، بل

وجوب الصّلاة من قبيل الداعى للمولى إلى إيجاب الوضوء فقياس الوضوء، بالنسبة إلى الصّلاة بالحرارة بالنسبة إلى النار مع الفارق، ولا- يمكن تصوير شقّ ثالث باسم التضيّق الذاتى فيه، بل يدور الأمر فيه بين الإطلاق والاشتراط كما عرفت، وحيث إنّه ليس من باب العلّة والمعلول فلا مانع من التقييد والاشتراط فيه، أى يقول المولى: إنّما اريد هذا الوضوء مقيّداً بإيصاله إلى الصّلاة، فرجع الكلام بالمآل إلى المقدّمة الموصلة. فتلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ جميع الأقوال غير تامّة إلّاالقول الرابع وهو مقالة صاحب الفصول. فنقول: الحقّ فى المسألة هو هذا القول، أى وجوب المقدّمة الموصلة ويمكن أن يستدلّ له بامور ثلاثة: الأمر الأوّل: الوجدان، وهو العمدة، فإنّ الوجدان الفقهى فى المقدّمات المحرّمة حاكم بأنّ تبديل حكم حرمة المقدّمة إلى جوازها بل وجوبها منحصر فيما إذا أوصل المكلّف إلى ذى المقدّمة، فمن دخل الدار المغصوبة ولم ينقذ الغريق فقد عصى، ومن دخلها وأنقذ الغريق فقد انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۰۹ أطاع وامتثل حتّى فى ما إذا لم يكن من قصده الانقاذ، نعم إنّه تجرى حينئذٍ على المولى فيعاقب على التجرّى بناءً على ترتّب العقاب عليه، كما أنّه إذا قصد الانقاذ ولم ينقذ لعذر فقد عصى ولم يمتثل أمر المولى فى الواقع ولكن لا يعاقب عليه لكونه معذوراً بحسب قصده واعتقاده، وبعبارة اخرى: يترتّب على فعله مفسدة من دون المصلحة الراجحة ولكنّه معذور لعدم علمه بذلك. الأمر الثانى: أنّ العقل لا يأبى عن النهى عن المقدّمة غير الموصلة بأن يقول الآمر الحكيم مثلًا، إنّى اريد الحجّ واريد المسير الذى يتوصّل به إليه ولا اريد المسير الذى لا يتوصّل به إليه، فإنّ جواز هذا النهى عند العقل شاهد على أنّ الواجب هو خصوص المقدّمة الموصلة لأنّه لا تخصيص فى حكم العقل. الأمر الثالث: تقيّد الغرض بالمقدّمة الموصلة، حيث إنّ الغرض وهو الوصول إلى ذى المقدّمة يترتّب على خصوص الموصلة كما مرّ، وأمّا قول المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ الغرض هو التمكّن من الوصول وهو يترتّب على مطلق المقدّمة فقد مرّ الجواب عنه بأنّه غرض ابتدائى، والغرض النهائى إنّما هو الوصول إلى ذى المقدّمة.

ثمرة القول بوجوب المقدّمة الموصلة:

وقد ذكر لها عدّة ثمرات: الثمرة الاولى: ما عرفت فى المقدّمات المحرّمة كالدخول فى الأرض المغصوبة لانقاذ الغريق حيث إنّه إن قلنا بوجوب المقدّمة مطلقاً يصير الدخول فيها مباحاً وإن لم يقصد به الانقاذ ولم يتحقّق بعده الانقاذ، وأمّا إن قلنا بوجوب خصوص المقدّمة الموصلة فلا يصير الدخول مباحاً إلّا فى صورة تحقّق الانقاذ خارجاً، نعم أنّه لا يعاقب على الدخول إذا قصد به الانقاذ ولم يقدر عليه لمانع كما مرّ آنفاً. الثمرة الثانية: بطلان الوضوء (وسائر المقدّمات العباديّة) فيما إذا أتى به ولم يأت بالصّلاة بعده بناءً على عدم كون الوضوء مطلوباً نفسيّاً واعتبار قصد الأمر فى العبادة، لأنّه إن قلنا بوجوب خصوص المقدّمة الموصلة فحيث إنّ هذا الوضوء لم يكن موصلًا فلم يكن مأموراً به فوقع باطلًا، بخلاف ما إذا كان الواجب مطلق المقدّمة (ويجرى مثل هذا الكلام فى أمثال الوضوء كالغسل وغيره). انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۱۰ الثمرة الثالثة: ما ذكره كثير من الأصحاب من أنّه بناءً على القول بوجوب المقدّمة مطلقاً تكون عبادة تارك الضدّ الواجب الأهمّ باطلة كصلاة تارك الإزالة بناءً على أن يكون ترك الضدّ مقدّمة لإتيان الضدّ الآخر، فيكون ترك الصّلاة واجباً لكونه مقدّمة للازالة الواجبة، فيكون فعلها حراماً لأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضدّه العامّ، والضدّ العامّ للترك الواجب هو الفعل، فتكون العبادة باطلة. وأمّا بناءً على القول بوجوب المقدّمة الموصلة تقع الصّلاة صحيحة، لأنّ اشتغال المكلّف بالصّلاة فى صورة ترك الإزالة كاشف عن وجود صارف عن الإزالة وعن عدم إرادتها، فلم يكن ترك الصّلاة موصل إلى الإزالة لوجود هذا الصارف، فلم يكن واجباً، فلا يكون فعلها حراماً، ونتيجته صحّة الصّلاة. ولكن أورد على هذه الثمرة شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله (على ما فى تقريراته) بما لفظه: «إنّ الترك الخاصّ (يعنى به الترك الموصل) نقيضه رفع ذلك الترك وهو أعمّ من «الفعل» (مثل فعل الصّلاة) و «الترك المجرّد» لأنّ نقيض الأخصّ أعمّ مطلق كما قرّر فى محلّه فيكون الفعل لازماً لما هو من أفراد النقيض، وهذا يكفى فى إثبات الحرمة، وإلّا لم يكن الفعل المطلق محرّماً فيما إذا كان الترك المطلق واجباً (أى بناءً على وجوب المقدّمة مطلقاً) لأنّ الفعل على ما عرفت ليس نقيضاً للترك لأنّه أمر وجودى ونقيض الترك إنّما هو رفعه (ترك الترك)، ورفع

الترك إنّما هو يلازم الفعل مصـداقاً وليس عينه كما هو ظاهر عند التأمّل. فكما أنّ هذه الملازمة تكفى فى إثبات الحرمة لمطلق الفعل فكذلك يكفى فى المقام (إلى أن قال) غاية الأمر أنّ ما هو النقيض فى مطلق الترك إنّما ينحصر مصداقه فى الفعل فقط، وأمّا النقيض للترك الخاصّ فله فردان وذلك لا يوجب فرقاً فيما نحن بصدده كما لا يخفى» «۱» (انتهى). وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله: بأنّ فعل الصّلاة بناءً على القول بوجوب المقدّمة الموصلة لا يكون إلّامقارناً لما هو النقيض، وهو رفع الترك الموصل الذى يجامع مع الفعل تارةً ومع الترك المجرّد غير الموصل اخرى، ولا يكاد يسرى حرمة الشىء إلى ما يلازمه فضلًا عمّا يقارنه أحياناً، نعم لا بدّ أن لا يكون الملازم محكوماً فعلًا بحكم آخر على خلاف حكمه لا أن يكون محكوماً بحكمه، وهذا بخلاف فعل الصّلاة على القول بوجوب المقدّمة مطلقاً، لأنّه حينئذٍ انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۱۱ بنفسه يعاند الترك المطلق وينافيه لا أن يكون ملازماً لترك الترك، فإنّ الفعل حينئذٍ وإن لم يكن عين الترك بحسب الاصطلاح مفهوماً لكنّه متّحد به عيناً وخارجاً فإن كان الترك واجباً فلا محالة يكون الفعل منهياً عنه قطعاً. أقول: الإنصاف أنّ الحقّ مع الشّيخ الأعظم رحمه الله حيث يقول: إنّ نقيض الترك الموصل له مصداقان: أحدهما: فعل الصّلاة، والآخر: الترك غير الموصل، فيكون فعل الصّلاة من مصاديق النقيض لا من مقارناته لأنّه يكون من قبيل الصّوم الذى هو عبارة عن ترك المفطّرات مع قصد القربة، ولا إشكال فى أنّ لنقيضه مصداقين: أحدهما: الإفطار بأحد المفطّرات، وثانيهما: ترك المفطّرات بدون قصد القربة، فكلّ من الأمرين مصداق لترك الصّيام لا من مقارناته، ولذلك كلّ واحد منهما يوجب المعصية ومخالفة أمر الصووم. وإن شئت قلت: يرد نفس الإشكال على المحقّق الخراسانى رحمه الله أيضاً حيث إنّ فعل الصّلاة كما لا يكون نقيض الترك الموصل بل يكون من مقارناته أو لوازمه كذلك لا يكون نقيض الترك المطلق، حيث إنّ نقيض الترك إنّما هو ترك الترك لا الفعل كما صرّح به الشّيخ الأعظم رحمه الله أيضاً فى ذيل كلامه المزبور، فظهر إلى هنا أنّ إشكال الشّيخ الأعظم رحمه الله على الثمرة الثالثة تامّ فى محلّه. ويرد إشكالان آخران على هذه الثمرة: الإشكال الأوّل: أنّ قيد الإيصال شرط الواجب لا الوجوب وحينئذٍ يجب تحصيله على أىّ حال: أى يكون ترك الصّلاة الموصل واجباً حتّى مع وجود الصارف عن الإزالة. وبعبارة اخرى: يجب على المكلّف أمران: ترك الصّلاة وإيصاله إلى الإزالة، ولا يوجب ترك أحدهما سقوط الآخر عن الوجوب، فلا يوجب ترك الإيصال إلى الإزالة سقوط المقدّمة، أى ترك الصّلاة عن الوجوب، كما أنّ ترك الصّلاة لا يوجب سقوط الوضوء عن الوجوب (فإنّه شرط للواجب لا الوجوب). الإشكال الثانى: سلّمنا أنّ الصّلاة تقع صحيحة بناءً على القول بوجوب المقدّمة الموصلة ولكنّها تقع صحيحة بناءً على وجوب مطلق المقدّمة أيضاً، وذلك من طريق القول بالترتّب إذا قلنا بعدم دلالة الأمر بشىء على النهى عن ضدّه الخاصّ، اللهمّ إلّاأن يقال أنّه خروج عن الفرض.

الجهة السادسة: فى ثمرة القول بوجوب المقدّمة

إن قلنا بأنّ المسألة اصوليّة وأنّ البحث فيها فى ثبوت الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها وعدمها فلا إشكال فى أنّ الثمرة حينئذٍ هى ثبوت الملازمة بين وجوب كلّ واجب ووجوب مقدّماته، وهى ثمرة لمسألة اصوليّة تقع كبرى قياس استنباط الأحكام الفرعيّة فيقال مثلًا: الملازمة ثابتة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها، والصّلاة واجبة فتجب جميع مقدّماتها، وأمّا إن قلنا بأنّ المسألة قاعدة فقهيّة كما هو المختار ومقتضى ما عنونه المشهور (من أنّ المقدّمة واجبة أم لا؟) فتكون النتيجة وجوب كلّ مقدّمة وهو حكم كلّى فرعى يستنتج منه أحكام فرعيّة جزئيّة. ولكن قد خالف فيه بعض وقال بأنّ هذه الثمرة لا أثر لها، أمّا أوّلًا: فلأنّ هذا الوجوب ممّا لا أثر له حيث إنّه وجوب غيرى لا يترتّب عليه ثواب ولا عقاب ولا يمكن التقرّب به. وأمّا ثانياً: فلما ذكره بعض الأعلام من أنّه لا إشكال فى اللابدّية العقليّة فى باب المقدّمة، ومعها يكون إيجاب آخر شرعى لغواً لا أثر له. ولكن كلا الوجيهن غير تامّ أمّا الأوّل: فلما مرّ من إمكان التقرّب بالواجب الغيرى وأنّه يترتّب عليه أيضاً الثواب. وأمّا الثانى: فلأنّه يرجع فى الحقيقة إلى عدم وجوب المقدّمة

شرعاً مع أنّ النزاع فی ترتّب الثمرة وعدمه مبنی علی وجوب المقدّمة كذلك. هذا كلّه فی الثمرة الاولی وهی امّ الثمرات. ثمّ إنّه قد ذكروا لبحث مقدّمة الواجب ثمرات اخری: الثمرة الاولی: أنّه علی القول بوجوب المقدّمة إذا نذر الإتيان بواجب شرعی فيحصل البرء من النذر بالإتيان بمقدّمة من مقدّمات الواجب، وعلی القول بعدمه لا- يحصل البرء به. ويرد عليه: أوّلًا: أنّ هذا ليس ثمرة لمسألة اصوليّة تقع كبری لقياس الاستنباط بل إنّه بحث موضوعی فی أنّه هل تكون المقدّمة من مصاديق عنوان الواجب الذی تعلّق به النذر أو لا-؟ والمعروف أنّ انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۱۳ البحث عن الموضوعات الخارجيّة لا يعدّ مسألة فقهيّة وإن كان لنا كلام فيه فی محلّه إجمالًا. وقد أورد عليه ثانياً: بأنّ البرء وعدمه تابعان لقصد الناذر، ولكن يمكن الجواب عنه بأنّه ربّما يقصد الناذر ما يصدق عليه عنوان الواجب مهما كان، ولا إشكال فی أنّه حينئذٍ إن قلنا بوجوب المقدّمة يحصل البرء بإتيانها أيضاً وإلّا فلا. الثمرة الثانية: أنّه علی القول بوجوب المقدّمة لا- يجوز أخذ الاجرة علی المقدّمة لحرمة أخذ الاجرة علی الواجبات، بخلاف ما إذ لم نقل بوجوبها فيجوز أخذها عليها. ويرد عليه أيضاً: أنّه ليس ثمرة اصوليّة، فإنّ جواز أخذ الاجرة علی المقدّمة أو عدمه حكم جزئی يستنبط من كبری فقهيّة، وهی عدم جواز أخذ الاجرة علی الواجبات. واستشكل عليه أيضاً: بأنّ أخذ الاجرة علی الواجب لا بأس به، وتوضيح ذلك أنّ عمل الإنسان تارةً: يرجع نفعه إلی نفسه فحسب كما إذا أتی بواجب توصّلی لا نفع فيه للغير، فلا إشكال فی عدم جواز أخذ الاجرة عليه من الغير لعدم الفائدة فيه للغير، فيكون سفهيّاً وهو خارج عن محلّ البحث، واخری: يرجع نفعه إلی الغير ولكنّه عمل عبادی كما إذا أتی بصلاة أو صوم للغير، فيمكن أن يقال أيضاً بعدم جواز أخذ الاجرة عليه من باب منافاته مع قصد القربة، وهذا أيضاً خارج عن محلّ الكلام، وثالثة: يكون العمل من التوصّليات ويرجعه نفعه إلی الغير أيضاً كتطهير المسجد الذی يوجب سقوط وجوبه عن الغير فإنّ هذا هو محلّ الكلام، فذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله وكثير من الأعلام إلی جواز أخذ الاجرة عليه لعدم جريان إشكال السفاهة ولا إشكال قصد القربة فيه، وأمّا ثبوت عدم جوازه فی بعض الواجبات بل فی بعض المستحبّات فهو من باب أدلّة خاصّة تدلّ علی لزوم إتيانه مجّاناً كما فی تجهيز الميّت أو الأمر بالمعروف والنهی عن المنكر أو الأذان، وإلّا لو لم تثبت المجّانيّة فلا إشكال فی جواز أخذ الاجرة. أقول: قد ذكرنا فی محلّه فی المكاسب المحرّمة عدم جواز أخذ الاجرة حتّی فی مثل المقام، لأنّ ذلك ينافی الوجوب، لأنّ معنی وجوب شیء كونه وظيفة علی العبد، ويوجد عند العرف والعقلاء نوع تضادّ بين أداء الوظيفة وأخذ الاجرة، ويعدّ أخذ الاجرة علی إتيان الوظيفة باطلًا عندهم، فيكون أكل المال به أكلًا للمال بالباطل، وبذلك يصدق موضوع قوله تعالی: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» بل لعلّ هذا هو دليل من قال بالمجّانيّة وحرمة أخذ الاجرة فی انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۱۴ مثل تجهيز الميّت، وإلّا لا يوجد دليل لفظی خاصّ يدلّ عليها، وشرح هذا الكلام يطلب من محلّه من أبحاثنا فی المكاسب المحرّمة. الثمرة الثالثة: حصول الفسق بترك الواجب النفسی مع مقدّماته الكثيرة علی القول بوجوبها وعدم حصوله علی القول بعدمه، نعم هذا إذا كان ترك الواجب النفسیّ من الصغائر دون الكبائر وإلّا لكان تركه بنفسه موجباً للفسق. واجيب عنها بوجوه: الوجه الأوّل: إنّه لا يترتّب العقاب علی ترك المقدّمة حتّی يوجب تحقّق المعصية، وإن قلنا بترتّب الثواب علی فعلها كما مرّ فتأمّل. الوجه الثانی: أنّ المعصية تتحقّق بترك أوّل مقدّمة من المقدّمات ومعه لا يكون العاصی متمكّناً من إتيان ذی المقدّمة وحينئذٍ لا يكون ترك سائر المقدّمات بحرام حتّی يتحقّق به الاصرار علی المعصية الموجب لارتفاع العدالة وحصول الفسق. ولكن يمكن الجواب عن هذا بأنّ التارك للمقدّمة الاولی وإن كان تاركاً فی الواقع لخصوصها مباشرةً ولكنّه تارك أيضاً لذی المقدّمة بالتسبيب، والامتناع بالاختيار لا ينافی الاختيار. اللهمّ إلّاأن يقال: الاصرار علی المعصية عنوان عرفی لا يتحقّق إلّابترك واجبات مستقلّة لا واجبات مرتبطة بعضها ببعض- يحصل بها غرض واحد للمولی. الثمرة الرابعة: لزوم اجتماع الأمر والنهی فی المقدّمات المحرّمة بناءً علی وجوب المقدّمة، فعدم جواز إتيان المقدّمة حينئذٍ متوقّف علی القول بإمتناع الاجتماع وترجيح جانب الحرمة بخلاف ما إذا قلنا بعدم وجوب المقدّمة. ولكن يرد عليها: إنّها ليست ثمرة لمسألة اصوليّة، لأنّ البحث عن أنّ المقدّمة هل هی مجمع لعنوانی الأمر والنهی أو لا- بحث عن موضوع لمسألة اصوليّة، فهو من مبادیء مسائل علم الاصول لا- من نفسها ولا من المسائل الفقهيّة. وقد أورد عليها أيضاً: أوّلًا: أنّ مقدّمة الواجب

ومسألـة اجتمـاع الأـمر والنهى مختلفان موضوعاً، فإنّ موضوع مسألـة الاجتماع هو ما له جهتان تقييـديتان يتعلّق الأمر بإحـداهما والنهى بالاخرى، وهـذا بخلاف مقدّمـة الواجب فإنّ عنوان المقدّميّة ليس من الجهات التقييديّة بل التعليليّة، لأنّ انوار الأصول، ج١، ص: ۴۱۵ معروض الوجـوب المقـدّمى هو ذات المقدّمـة، والمقدّميّة علّـة لعروض الوجوب على الـذات، وعليه فلاـ يتصوّر فى المقدّمـة جهتـان تقييـديتان حتّى يتعلّق الأمر بإحداهما والنهى بالاخرى، نعم أنّها تندرج فى مسألة النهى عن العبادة إن كانت المقدّمة عبادة، وفى مسألة النهى عن المعاملـة إن كانت معاملة. ولكن يمكن الجواب عنه: بأنّ الحيثيات التعليليّة فى الأحكام العقليّة ترجع فى الواقع إلى الحيثيات التقييديّـة، فـإذا حكم العقـل بوجوب المقدّمـة شـرعاً لأنّهـا مقدّمـة كـان الواجب حينئـذ هو عنوان المقدّمـة لا ذاتها. وثانياً: بأنّه لا يلزم اجتماع الوجوب والحرمـة فى المقدّمـة المحرّمـة حتّى على القول بالوجوب، وذلك لأنّ المقدّمـة إن كانت منحصـرة فى الفرد المحرم منها كإنحصار المركوب فى الدابّة المغصوبة مثلًا فلا محالة تقع المزاحمة حينئذٍ بين وجوب ذى المقدّمة كالحجّ فى المثال وبين حرمة مقـدّمته كالركوب، فعلى تقـدير كون وجوب الحـجّ أهمّ من حرمـة مقـدّمته لا تتّصف المقدّمـة إلّا بالوجوب، وعلى تقدير كون حرمة المقدّمة أهمّ من وجوب الحجّ لا تتّصف المقدّمة إلّا بالحرمة، فعلى التقديرين لا يجتمع الوجوب والحرمة فى المقدّمة حتّى تندرج فى مسألـة اجتماع الأمر والنهى (هـذا مع قطع النظر عن المراد بالاسـتطاعة فى المثال). وإن لم تكن المقدّمة منحصـرة فى الفرد المحرّم فلا تتّصف المقدّمـة المحرّمـة بالوجوب حتّى يلزم الاجتماع لأنّ حرمتها تمنع عن سـراية الوجوب الغيرى إليها. ويمكن الجواب عنه أيضاً: بأنّه تامّ بناءً على امتناع اجتماع الأمر والنهى وانحصار المقدّمـة بالمحرّمـة، وأمّا بناءً على القول بجواز الاجتماع وعـدم سـراية النهى من متعلّقه إلى مـا ينطبق عليه متعلّق الأـمر فى صورة عـدم الانحصـار فلاـ موجب لتخصـيص الوجوب حينئـذٍ بخصوص المقدّمـة المباحـة، وذلك لأنّ لكلّ من دليلى الأمر والنهى إطلاقاً يشـمل المقدّمـة المحرّمـة أيضاً. وثالثاً: بأنّه لو سـلّمنا صـغرويّة المقدّمة المحرّمة لمسألة الاجتماع إلّاأنّه لا يترتّب عليها ثمرة عمليّـة، وذلك لأنّ المقدّمـة إمّا توصّـلية وإمّا تعبّديّة، فعلى الأوّل يمكن التوصّل بالمقدّمة إلى ذى المقدّمـة من دون فرق بين القول بجواز اجتماع الأمر والنهى وعـدمه، ومن دون فرق بين القول بوجوب المقدّمـة وعدمه، لأنّ التوصّـل بها إلى ذى المقدّمـة ذاتى وغير مسـتند إلى الأمر بها فيحصل مطلقاً، وعلى الثانى (أى ما إذا كانت المقدّمـة تعبّديّـة كما إذا كانت من الطهارات الثلاث) ففائـدة المقدّمة- وهى التوصّل بها إلى ذيها- لا تترتّب عليها بناءً على امتناع الاجتماع انوار الأصول، ج١، ص: ۴۱۶ من دون فرق بين وجوب المقدّمـة وعـدمه، وتترتّب عليهـا بنـاءً على جواز الاجتمـاع من دون فرق أيضاً بين وجوب المقدّمـة وعـدمه. توضـيح ذلك: إذا قلنا بجواز الاجتماع وكانت المقدّمـة عباديّـة (وهى منحصـرة حينئـذٍ فى الطهارات الثلاث) كانت المقدّمة صـحيحة يترتّب عليها ذوها، وهى الصّـلاة، وإن لم نقل بوجوب المقدّمة لأنّ حسنها الذاتى فى الطهارات الثلاث يكفى فى صحّتها وعباديتها فلا حاجـة إلى تعلّق أمر مقـدّمى بهـا، وأمّـا إذا قلنـا بإمتناع الاجتماع فتكون المقدّمـة باطلـة لا يترتّب عليها ذوها بلا فرق أيضاً بين وجوب المقدّمـة وعـدمه، لأنّها باطلة لوقوع المزاحمة بين الأمر والنهى، لأنّ المفروض هو امتناع الاجتماع وترجيح جانب النهى، هذا إذا كانت المقدّمة واجبة، وإلّا كان البطلان أوضح. أقول: يمكن الجواب عن هذا الإيراد أيضاً بأنّه لقائل أن يقول: بعدم الحسن الذاتى للطهارات الثلاث فيحتاج لعباديتها حينئذٍ إلى قصد الأمر، فوجوب المقدّمة يوجب صـحّة الطهارات الثلاث حتّى عند من أنكر حسنها الذاتى (بناءً على جواز اجتماع الأمر والنهى وكفاية الأمر المقدّمى فى قصد القربة).

الجهة السابعة: فى تأسيس الأصل فى المسألة

اشارة

وفائـدته تعيين من يجب عليه إقامـة الـدليل ويكون قوله مخالفـاً للأصل الأوّلى فى المقام، ومن لا يجب عليه إقامـة الـدليل لكون قوله موافقاً للأصل، وهـذا واضـح لا غبار عليه. لا إشـكال فى أنّه لا معنى للأصل العملى فى ما نحن فيه إذا كانت المسألة اصوليّة، أى كان

المبحوث عنه فيها وجود الملازمة وعدمه بين وجوب المقدّمة شرعاً ووجوب ذيها، كما صرّح به المحقّق الخراسانى رحمه الله، وذلك لأنّ الملازمة ممّا ليست لها حالة سابقة عدميّة كى تستصحب إلّا على القول بالاستصحاب للعدم الأزلى. وأمّا بناءً على كون المسألة فقهيّة أو قاعدة فقهيّة أى كون النزاع فى وجوب المقدّمة وعدمه، فمقتضى أصل الاستصحاب عدم وجوبها، لأنّ وجوب المقدّمة شرعاً لو قيل به أمر حادث مسبوق بالعدم، فإذا شكّ فيه يستصحب عدمه. انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۱۷ ولكن استشكل عليه فى المحاضرات: بأنّ موضوع الاستصحاب وإن كان تامّاً إلّاأنّه لا أثر له بعد استقلال العقل بلزوم الإتيان بها لأجل لا بدّية الإتيان بها على كلّ تقدير «۱». أقول: يمكن الجواب عنه بأنّ المستصحب فى المقام إنّما هو الوجوب الشرعى أو عدمه، وهو نفسه أثر شرعى، وليس المستصحب موضوعاً من الموضوعات حتّى لا- يمكن استصحابه إلّا إذا ترتّب عليه أثر شرعى، وبعبارة اخرى: المفروض فى المقام حصول الشكّ فى وجوب المقدّمة بعد أن كان جعله معقولًا وعدم كونه لغواً، فإذا فرضنا أنّ إيجاب المقدّمة شرعاً لا يكون لغواً مع وجود اللابدّية العقليّة وفرضنا حصول الشكّ فى إيجابها، فلا إشكال فى جواز استصحاب عدمه لأنّ الوجوب بنفسه أثر شرعى وليس المستصحب موضوعاً حتّى يحتاج إلى أثر شرعى يترتّب عليه. نعم إنّه مبنى على جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكمية كما هو المشهور، وأمّا إذا قلنا بعدم جريانه فيها كما هو المختار فلا يجرى الاستصحاب هنا. هذا بالنسبة إلى أصل الاستصحاب. وأمّا البراءة فقد يقال بعدم جريانها بكلا قسميها: «أمّا العقليّة فلأنّها واردة لنفى المؤاخذة والعقاب، والمفروض أنّه لا عقاب على ترك المقدّمة وإن قلنا بوجوبها، والعقاب إنّما هو على ترك الواجب النفسى فتدبّر، وأمّا الشرعيّة فبما إنّها وردت مورد الامتنان فيختصّ موردها بما إذا كانت فيه كلفة على المكلّف ليكون فى رفعها بها امتناناً، والمفروض أنّه لا كلفة فى وجوب المقدّمة حيث لا عقاب على تركها» «۲». ولكن يمكن الجواب عنه بالنسبة إلى البراءة الشرعيّة بأنّ دليلها لا ينحصر فى حديث الرفع حتّى يحتاج فى جريانها إلى صدق الامتنان، بل هناك وجوه اخرى تدلّ عليها كما تأتى فى محلّها فى مبحث البراءة فتأمّل. إلى هنا تمّ الكلام عمّا أردنا إيراده من المقدّمات قبل الورود فى أصل البحث عن وجوب المقدّمة وعدمه.

أدلّة القول بوجوب المقدّمة

اشارة

اختلف الأعلام فى وجوب المقدّمة على أقوال، فذهب المشهور إلى وجوبها وتبعهم المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية والمحقّق النائينى رحمه الله، وذهب جماعة إلى عدم الوجوب وهو مختار تهذيب الاصول والمحاضرات، وقد يكون هناك بعض التفاصيل فى المسألة. ولا بدّ قبل بيان أدلّة القولين أو الأقوال بيان الفرق بين الوجوب الشرعى واللابدّية العقليّة، فنقول أمّا اللابدّية العقليّة، فمعناها واضح، بل هى من قبيل القضايا قياساتها معها فإنّ معنى كون شىء مقدّمة لشىء آخر توقّفه عليه تكويناً وخارجاً عند العقل، أى أنّ العقل يدرك هذا التوقّف الخارجى ويكشف عنه بنحو القطع والبتّ من دون أن يعتبر شيئاً، وأمّا الوجوب الشرعى فهو أمر اعتبارى وعبارة عن قانون يجعله الشارع ويعتبره فى عالم الاعتبار، فيكون الفرق بين الأمرين حينئذٍ هو الفرق بين الجعل وعدم الجعل، وبين الأمر الاعتبارى والأمر التكوينى. إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه استدلّ لوجوب المقدّمة بامور عديدة: الأمر الاوّل: ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله من مقايسة الإرادة التشريعيّة بالإرادة التكوينيّة وإليك نصّ كلامه: «لا ينبغى الإشكال فى وجوب المقدّمة لوضوح أنّه لا يكاد يتخلّف إرادة المقدّمة عند إرادة ذيها بعد الالتفات إلى كون الشىء مقدّمة وأنّه لا يمكن التوصّل إلى المطلوب إلّا بها، وإن أردت توضيح ذلك فعليك بمقايسة إرادة الآمر بإرادة الفاعل، فهل ترى أنّك لو أردت شيئاً وكان ذلك الشىء يتوقّف على مقدّمات يمكنك أن لا تريد تلك المقدّمات؟ لا، بل لا بدّ من أن تتولّد إرادة المقدّمات من إرادة ذلك الشىء قهراً عليك، بحيث لا يمكنك أن لا تريدها بعد الالتفات إلى المقدّمات، وإلّا يلزم أن لا تريد ذا المقدّمة، وهذا واضح وجداناً، وإرادة الآمر حالها حال إرادة الفاعل» «۱». ولكن قد اورد عليه: أوّلًا: بأنّ «البرهان لم يقم على التطابق بين التشريع والتكوين لو لم نقل بقيامه على خلافه، وتوضيح الفرق أنّ

تعلّق الإرادة بالمقدّمات من الفاعل المريد، لملاك أنّه يرى أنّ الوصول إلى انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۱۹ المقصد وإلى الغاية المطلوبة لا يحصل إلّابإيجاد مقدّماته، فلا محالة يريده مستقلًا بعد تماميّة مقدّماتها، وأمّا الآمر غير المباشر فالذى يلزم عليه هو البعث نحو المطلوب وإظهار ما تعلّقت به إرادته ببيان وافٍ، بحيث يمكن الإحتجاج به على العبد، ويقف العبد به على مراده حتّى يمتثله، وأمّا إرادة المقدّمات فلا موجب له ولا غاية، بعد حكم العقل بلزوم إتيانها، والحاصل أنّه فرق بين المباشر والآمر فإنّه لا مناصّ فى الأوّل عند تعدّد الإرادة، لأنّ المفروض إنّه المباشر للأعمال برمّتها فلا محالة تتعلّق الإرادة بكلّ ما يوجده بنفسه، وأمّا الآمر فيكفى فى حصول غرضه بيان ما هو الموضوع لأمره وبعثه، بأن يأمر به ويبعث نحوه، والمفروض أنّ مقدّمات المطلوب غير خفى على المأمور، وعقله يرشد إلى لزوم إتيانها فحينئذٍ لأىّ ملاك تنقدح إرادة اخرى متعلّقة بالمقدّمات؟» «۱». وثانياً: بأن ترشّح إرادة من إرادة اخرى بمعنى كون إرادة الواجب علّة فاعلية لارادتها من غير احتياج إلى مبادىء اخر كالتصوّر والتصديق بالفائدة ممّا لا أصل له، لأنّ الحاكم بوجوب المقدّمة على الفرض هو الشارع الفاعل المريد المختار، وإنّ سبب الوجوب إنّما هو نفس المولى وإرادته، فتوقّف ذى المقدّمة على المقدّمة يكون حينئذٍ داعياً لايجابه المقدّمة، لا أن يكون سبباً بنفسه لوجوبها «۲». ولكن يمكن الجواب عن كلا الوجهين: أمّا الوجه الثانى: فلأنّه يمكن أن يقال بأنّ مراد المحقّق النائينى رحمه الله ومن يحذو حذوه من الترشّح إنّما هو أنّ المولى الحكيم يريد المقدّمات عند إرادة ذيها لا محالة، أى إذا تعلّقت الإرادة بذى المقدّمة تعلّقت مبادئها من التصوّر والتصديق وغيرهما بمقدّماتها أيضاً، غاية الأمر أنّها إرادة غيريّة تبعيّة، مع كونها فى نفس الوقت مولويّة لا إرشاديّة، فليس المقصود من الترشّح التولّد القهرى غير الإرادى حتّى يقال بأنّه لا أصل له، بل المراد منه التلازم بين الإرادتين، بمعنى أنّ المولى الحكيم إذا التفت إلى توقّف ذى المقدّمة على مقدّماتها يتولّد فى نفسه مبادىء إرادتها بمقتضى حكمته. إن قلت: ليس الكلام فى الإرادة وتولّدها فى نفس المولى بل الكلام فى جعل قانون واعتبار انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۲۰ حكم على المقدّمة، والإرادة لا تكفى فيه، بل يكون جعل الحكم لغواً. قلنا: وجود حكم العقل فى مورد لا يوجب لغويّة حكم الشارع فى ذلك المورد، كما نلاحظه فى حكم الشارع بوجوب الاحسان أو استحبابه وحرمة الظلم ونحوهما، ولذلك قيل (ونعم ما قيل) «إنّ الواجبات الشرعيّة الطاف فى الواجبات العقليّة» وبعبارة اخرى: حكم الشارع فى موارد حكم العقل يكون تأكيداً لحكم العقل ولا لغويّة فى التأكيد، هذا أوّلًا. وثانياً: لا حاجة فى وجوب المقدّمة إلى جعل واعتبار فعلى من طريق الخطابات الأصليّة بل يمكن كشف حكم الشارع من ناحية كشف وجود الشوق والإرادة، أى من ناحية كشف مبادىء الحكم ووجود ملاكه فإنّه يساوق الحكم نفسه كما سيأتى بناءً على قول المنكرين للترتّب من أنّ تزاحم المهمّ مع الأمر بالأهمّ يوجب عدم فعليّة الأمر بالمهم، ولكنّه مع ذلك لا يوجب بطلان المهمّ العبادى بعد ترك الأهمّ لوجود الملاك، فتدبّر جيّداً. وأمّا الوجه الأوّل: فالجواب عنه أنّه لا إشكال فى أنّ الفعل التسبيبى أيضاً يعدّ فعلًا للمولى كالفعل المباشرى ويستند إلى المولى، وإذاً كيف يمكن أن يتسامح الفاعل فى مقدّمات فعليه، فإن أراد المولى صعود العبد إلى السطح حقيقتاً فلا محالة يريد نصب السلّم وغيره من المقدّمات أيضاً، وإن أراد أمير العسكر من عسكره فتح بلد حتماً وتعلّقت إرادته به حقيقة فسوف تتعلّق إرادته بمقدّماته من تهيئة التداركات وإيجاد النظام بين أفراد العسكر وتهيئة طرح للعمليّات بلا ريب، نعم قد يكون وضوح الإتيان بالمقدّمات للعبد بحيث لا يحتاج المولى إلى مزيد بيان، ولكن لا بمعنى أنّه لا يريدها بل بمعنى أنّه لا يحتاج إلى بيان هذا الأمر لوضوحه. هذا كلّه فى الدليل الأوّل على وجوب المقدّمة، وقد ظهر أنّه تامّ فى محلّه. الأمر الثانى: ما ذكره بعضهم من أنّ الوجدان أقوى شاهد على أنّ الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدّمات، أراد تلك المقدّمات لو التفت إليها بحيث ربّما يجعلها فى قالب الطلب مثله، ويقول مولويّاً: «ادخل السوق وإشتر اللحم» مثلًا بداهة أنّ الطلب المنشأ بخطاب «ادخل» مثل المنشأ بخطاب «اشتر» فى كونه بعثاً مولويّاً، فحيث تعلّقت إرادته بشراء اللحم ترشّحت منها له إرادة اخرى بدخول عبده السوق بعد الالتفات إليه وأنّه يكون مقدّمة له كما لا يخفى. أقول: قد ظهر ممّا ذكرنا فى مقام الدفاع عن الوجه الأوّل ضعف ما اُورد على هذا الوجه فى المحاضرات من أنّ الوجدان حاكم على الخلاف للزوم اللغويّة فتدبّر، فإنّك قد عرفت: انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۲۱ أوّلًا: أن الأوامر الشرعيّة كثيراً ما تكون تأكيداً للواجبات العقليّة. وثانياً: أنّ عدم الحاجة

إلى البيان فى بعض الموارد لا يكون دليلًا على عدم إرادة المولى، ويكفى فى هذه المقامات وجود الإرادة ولو فى نفس المولى. الأمر الثالث: ما ورد فى لسان الشارع من الأوامر الغيريّة التى تعلّقت ببعض المقدّمات فإنّها صدرت من جانب الشارع إمّا لوجوب خصوصيّة فى تلك المقدّمات غير كونها مقدّمة، أو من باب أنّها مقدّمة لبعض الواجبات، والأوّل ممنوع بالاتّفاق، فلا إشكال فى أنّ وجوبها إنّما هو بملاك المقدّميّة، فنتعدّى منها إلى سائر المقدّمات من باب تنقيح المناط. ومن هذه الأوامر: منها: قوله تعالى فى باب الغسل: «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا» «۱». ومنها: قوله تعالى فى باب التيمّم: «... فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً» «۲». ومنها: قوله تعالى فى باب الوضوء: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» «۳». ومنها: قوله تعالى فى آية النفر: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِى الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ» «۴». ومنها: قوله تعالى فى باب الجهاد: «انفِرُوا خِفَافاً وَثِقَالًا» «۵». ومنها: قوله تعالى فى آية السؤال: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَاتَعْلَمُونَ» «۶». ومنها: قوله تعالى فى آية النبأ: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا» «۷» (حيث إنّ التبيّن ليس واجباً نفسيّاً لإمكان الاحتياط). ومنها: قوله تعالى فى باب صلاة الجمعة: «إِذَا نُودِى لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۲۲ ذِكْرِ اللَّهِ» «۱». ومنها: قوله تعالى: «إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ» «۲» (حيث إنّ الامتحان واجب مقدّمة لتشخيص الإيمان والكفر) إلى غير ذلك من الأوامر الغيريّة الواردة فى الكتاب الكريم، ففى جميع ذلك وأشباهها أمر اللَّه تعالى بالواجبات الغيريّة المقدّميّة. وقد توهّم بعض انحصار هذا القبيل من الأوامر فى ما تعلّق بالطهارات الثلاث ثمّ استشكل على الاستدلال بها فى المقام بأنّها ليست أوامر مولويّة بل إرشاديّة ترشد إلى شرطيّة الطهارات الثلاث فقط. ولكنّه قد ظهر عدم انحصارها فى ذلك، مضافاً إلى أنّه سيأتى إن شاء اللَّه تعالى فى باب استصحاب الأحكام الوضعية من مباحث الاستصحاب من أنّ الشرطيّة والجزئيّة أمران منتزعان من الأحكام التكليفية كغيرهما من الأحكام الوضعية، وبعبارة اخرى: أنّ الشرطيّة أو الجزئيّة متأخّرة عن الأمر رتبة، وهى تنتزع من الأمر المولوى المتعلّق بالمأمور به، فكيف يمكن أن يكون الأمر إرشاداً إليها؟ فتدبّر فإنّه حقيق به. الأمر الرابع: ما نسب إلى أبى الحسن البصرى الأشعرى من أنّ المقدّمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها، وحينئذٍ فإن بقى الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق وإلّا خرج الواجب المطلق عن وجوبه. واجيب عنه: بأنّا نلتزم بالشقّ الأوّل فى كلامه، وهو بقاء الواجب على وجوبه ولكن لا يلزم التكليف بما لا يطاق، لأنّا لا نقول حينئذٍ بوجوب ترك المقدّمة حتّى تكون ممتنعة شرعاً ويصير ذو المقدّمة غير مقدور، بل نقول بعدم وجوبها شرعاً، أى المراد من جواز تركها عدم المنع الشرعى عن تركها، فتكون باقية على وجوبها العقلى ولا إشكال فى أنّه لا يلزم حينئذٍ محذور عقلى فى الأمر بذى المقدّمة. هذا تمام الكلام فى أدلّة القائلين بوجوب المقدّمة، وقد عرفت تماميّة الوجوه الثلاثة الاولى بلا إشكال، وإن كان بعضها كالأخير قاصراً عن إثبات المطلوب. وأمّا القائلون بعدم وجوبها فاستدلّوا بلزوم اللغويّة مع وجود اللابدّية العقليّة. انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۲۳ ولكن الإنصاف أنّه فى غير محلّه لأنّه أوّلًا: إنّ اللغويّة على تقدير لزومها تختصّ بما إذا كان وجوب المقدّمة ملازماً لجعل الشارع واعتباره إيّاه حيث يقال حينئذٍ: لا حاجة إلى جعله واعتباره من جانب الشارع مع وجود اللابدّية العقليّة، ولكن الملازمة ممنوعة، لأنّه يكفى فى وجوب شىء فى الواقع كونه محبوباً للمولى ومتعلّقاً لشوقه وإرادته واقعاً، وهو حاصل فى ما نحن فيه، وبعبارة اخرى: اللغو فى المقام إنّما هو جعل الحكم واعتباره، ولا حاجة إليه فى إثبات الوجوب الشرعى لكفاية إحراز الملاك فى ذلك. وثانياً: اللغويّة ممنوعة جدّاً، لما عرفت من كفاية كونه تأكيداً، فكم من واجب شرعى يكون تأكيداً فى واجب عقلى! بقى هنا امور:

الأمر الأوّل: عدم منافاة الوجوه الأربعة للمختار

ما ذكرنا من الوجوه الأربعة لإثبات وجوب المقدّمة آنفاً لا ينافى مفاد التامّ منها- وهو الثلاثة الاولى- ما اخترناه سابقاً من وجوب المقدّمة الموصلة، أمّا دليل الوجدان فلأنّه حاكم على أنّ الإنسان المريد لإتيان ذى المقدّمة إنّما يريد مقدّماته لايصالها إلى ذيها كما لا يخفى، وأمّا الأوامر الغيريّة الواردة فى لسان الشرع فالقدر المتيقّن منها أيضاً وجوب الموصل من المقدّمات، فالقدر المتيقّن من مفاد

قوله تعالى: «فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ» إنّما هو وجوب السعى الموصل إلى ذكر اللّه لا ـ مطلق السعى، وأمّا مقايسة التشريع بالتكوين فكذلك، لأنّ المباشر لذى المقدّمة فى الإرادة التكوينيّة إنّما يريد المقدّمات التى توصل إلى ذيها، وهو واضح فليكن كذلك فى الإرادة التشريعيّة. أضف إلى ذلك ما مرّ بالنسبة إلى المقدّمة المحرّمة للواجبات حيث قلنا هناك أنّ حرمة المقدّمة إنّما ترتفع فيما إذا كانت المقدّمة موصلة فقط، فكذلك فى غيرها.

الأمر الثانى: فى بيان تفصيلين فى المسألة:

التفصيل الأوّل: التفصيل بين السبب وغيره، بمعنى أنّ المقدّمة إذا كانت من الأسباب انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۲۴ كالعقود والايقاعات بالنسبة إلى المسبّبات فتجب، وإلّا لو كانت من المعدّات كدخول السوق لشراء اللحم أو نصب السلّم للكون على السطح ونحو ذلك فلا ـ تجب، وبعبارة اخرى: إن كان ذو المقدّمة من الأفعال التسبيبية التوليديّة كالزواج والطلاق والعتاق ونحو ذلك ممّا ليس بنفسه تحت القدرة والاختيار إلّاأسبابها من العقود والايقاعات وكالإلقاء فى النار للاحراق ونحوها، فهذا ممّا تجب مقدّمته، وإلّا لو كان ذو المقدّمة من الأفعال المباشريّة كشراء اللحم والصعود على السطح ونحوهما ممّا كان بنفسه تحت القدرة والاختيار فهذا ممّا لا ـ تجب مقدّمته. والسرّ فى الوجوب فى الأوّل دون الثانى أنّ الواجب فى الأوّل بنفسه ليس أمراً مقدوراً للمكلّف، فلابدّ من صرف التكليف النفسى منه إلى مقدّمته بخلافه فى الثانى فهو بنفسه مقدور له فلا ـ ملزم لصرفه عنه إلى مقدّمته. ولكن يرد عليه: أوّلًا: أنّه خروج عن محلّ النزاع لوجهين: أحدهما: أنّ محلّ النزاع ما إذا كان ذو المقدّمة واجباً على أىّ تقدير، مع أنّ المفروض فى الصورة الاولى لهذا التفصيل عدم وجوب ذى المقدّمة، وثانيهما: أنّ النزاع فى الوجوب الغيرى للمقدّمة وعدمه، مع أنّ الوجوب للمقدّمة فى الصورة الاولى يكون نفسياً لأنّه نفس الوجوب الذى صرف إليها جاء من ناحية ذى المقدّمة. وثانياً: إنّ المسبّب فى الشقّ الأوّل أمر مقدور للمكلّف بواسطة سببه، لأنّ المقدور بالواسطة مقدور، فلا بأس بتعلّق التكليف به. التفصيل الثانى: تفصيل المحقّق النائينى رحمه الله، وإليك نصّ كلامه: «إنّ ما يسمّى علّة ومعلولًا إمّا أن يكون وجود أحدهم مغايراً لوجود الآخر فى الخارج أو يكونا عنوانين لموجود واحد وإن كان انطباق أحدهما عليه فى طول انطباق الآخر لا فى عرضه، أمّا ما كان من قبيل الأوّل كشرب الماء ورفع العطش فلا إشكال فى أنّ الإرادة الفاعلية تتعلّق بالمعلول أوّلًا لقيام المصلحة به ثمّ تتعلّق بعلّته لتوقّفه عليها فيكون حال الإرادة التشريعيّة الآمريّة أيضاً كذلك، وهذا معنى ما يقال من أنّ المقدور بالواسطة مقدور. وأمّا ما كان من قبيل الثانى كالإلقاء فى النار والإحراق المتّصف بهما فعل واحد فى الخارج وإن كان صدق عنوان الإلقاء متقدّماً على صدق عنوان الإحراق رتبة وكذلك عنوان الغسل والتطهير فقد بيّنا سابقاً أنّ كلًّا من العنوانين قابل لتعلّق التكليف به كما فى قوله عليه السلام: «اغسل انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۲۵ ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» وقوله تعالى: «وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ» فإذا تعلّق بالمسبّب فى ظاهر الخطاب فهو متعلّق بذات السبب فى نفس الأمر لا محالة، كما أنّه إذا تعلّق بالسبب فهو يتعلّق به بما أنّه معنون بمسبّبه، وهذا القسم هو مراد العلّامة الأنصارى رحمه الله فى المحصّل فى ما ذهب إليه من أنّ البراءة لا ـ تجرى عند الشكّ فى المحصّل كما أشرنا إليه سابقاً، فإذا كان الأمر بكلّ منهما أمراً بالآخر فلا معنى للاتّصاف بالوجوب الغيرى فيكون هذا القسم خارجاً عن محلّ النزاع، فلا وجه للتعبير بصرف الخطاب فإنّه فرع التعدّد، والمفروض فيما نحن فيه هو الوحدة والاتّحاد» «۱». وقد أورد عليه بحقّ فى هامش أجود التقريرات بالإضافة إلى تمثيله للقسم الثانى بعنوانى الإلقاء والإحراق وبعنوانى الغسل والتطهير «بأنّ الإلقاء غير الإحراق خارجاً وكذلك الطهارة بمعنى النظافة العرفيّة موجودة فى الخارج بوجود مغاير لوجود الغسل ومترتّبة عليه بالوجدان، وأمّا الطهارة الشرعيّة فهى حكم شرعى مترتّب على وجود موضوعه خارجاً وهو الغسل، فكيف يعقل أن يكون عنوان الطهارة منطقباً على ما ينطبق عليه عنوان الغسل» «۲». أقول: ويرد عليه أيضاً أنّه لا ـ معنى لاتّحاد السبب مع المسبّب فى الخارج لأنّ العلّة والمعلول وجودان مختلفان فى عالم الخارج، واتّحادهما خارجاً يوجب إنكار العلّية الخارجيّة كما لا يخفى، هذا مضافاً إلى أنّ المفروض قيام الملاك بالمسبّب بعنوانه، فالإرادة أوّلًا وبالذات إنّما تتعلّق به ولا يكون السبب بعنوانه

إلّاواجباً غيريّاً، فتأمّل. وهيهنا تفصيل ثالث للمحقّق الحائرى رحمه الله فى درره، وهو التفصيل بين ما إذا كانت الواسطة من قبيل الآلات مثل إنكسار الخشبة المتحقّق بإيصال الآلة قوّة الإنسان إليها، وبين ما إذا لم يكن كذلك كما لو كان فى البين فاعل آخر، كما فى إلقاء إنسان إلى السبع فيلقى حتفه، أو إلقاء الشخص فى النار فتحرقه، ففى مثل الصورة الاولى يكون الأمر حقيقة متعلّقاً بالمسبّب لأنّ مثل إنكسار الخشبة بالآلة يعدّ عرفاً فعلًا من أفعال الإنسان وإن تحقّق بسبب الآلة، فيكون وجوب السبب فيها من باب المقدّمة، وأمّا فى الصورة الثانية فحيث إنّ مثل الإحراق والقتل فى المثالين ليس من أفعال الإنسان بل من أفعال الواسطة حقيقة يجب إرجاع الأمر المتعلّق انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۲۶ بالمسبّب إلى السبب، فيكون وجوب السبب نفسيّاً لا من باب المقدّمة «۱». أقول: يرد عليه أنّ المهمّ فى المقام إنّما هو صدق عنوان المقدور وعدمه وكون ذى المقدّمة مقدوراً للإنسان أم لا، لا صدق إنّها فعل للإنسان عرفاً وعدمه، ولا إشكال فى أنّ مثل الإحراق يصدق عليه أنّه مقدور للإنسان، لأنّ المقدور بالواسطة مقدور ولو فرض عدم عدّه من أفعاله عند العرف، بل الإنصاف صدق كونه فعلًا له عرفاً ولو بالتسبيب لقوّة السبب بالنسبة إلى المباشر فى هذه المقامات، والمهمّ أنّ الملاك فى جميع هذه الموارد قائم بذى المقدّمة دون مقدّمته، فتكون واجباً بالوجوب الغيرى.

الأمر الثالث: التفصيل فى وجوب المقدّمة

قد يفصّل فى وجوب المقدمة بين الشرط الشرعى وغيره، بمعنى أنّ مثل الطهارات الثلاث والستر والقبلة ونحو ذلك من الشرائط الشرعيّة واجب شرعاً، نظراً إلى أنّه لولا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً، فإنّه ليس ممّا لا بدّ منه عقلًا أو عادة كى يعرف بذلك أنّه شرط، فإذا كان مع ذلك شرطاً يعرف أنّه واجب شرعاً وبه صار شرطاً، وأمّا غيره من المقدّمات العقليّة والعاديّة كالسير إلى الحجّ أو دخول السوق لشراء اللحم أو نصب السلّم للصعود على السطح ونحو ذلك ممّا يتوقّف عليه الواجب عقلًا أو عادةً فهو غير واجب شرعاً. وقد اورد عليه: أوّلًا: بأنّه ربّما يستفاد شرطيّة شىء من طريق بيان حكم وضعى كالطهارة التى تستفاد شرطيتها للصّلاة من قوله عليه السلام «لا صلاة إلّامع الطهور» أو قوله عليه السلام: «صلّ مع الطهور» فلا تتوقّف إثبات شرطيّة الشرائط الشرعيّة على تعلّق أمر تكليفى بها حتّى يلزم منه تعلّق الوجوب بها شرعاً. وثانياً: إنّ قبول وجوب المقدّمة فى بعض المقدّمات كالمقدّمات الشرعيّة يستلزم قبوله فى سائر المقدّمات لوحدة الملاك، فإنّ ملاك الوجوب فى المقدّمات الشرعيّة إنّما هو مقدّميتها للواجبات وهى موجودة فى غيرها أيضاً. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۲۷ ثالثاً: قد مرّ سابقاً أنّ الشرائط الشرعيّة ترجع حقيقة إلى شرائط عقليّة ومقدّمات عقليّة، وأنّ غاية الفرق بينهما أنّ الكاشف عن التوقّف فى المقدّمات الشرعيّة هو الخطاب الشرعى، بينما الكاشف عن التوقّف فى المقدّمات العقليّة هو العقل فقط. رابعاً: إنّ لازم ما ذكر من أنّه «لولا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً» هو الدور المحال، لأنّ الوجوب الشرعى أيضاً يتوقّف على كون المتعلّق شرطاً، فالشرطيّة تتوقّف على الوجوب الشرعى، والوجوب الشرعى أيضاً متوقّف على الشرطيّة (هذا مع قطع النظر عن كون الشرطيّة للواجب منتزعة من الأمر بشىء واعتباره فيه ولكن مع ذلك لولا دخله فى الملاك لما أمر به المولى الحكيم).

الأمر الرابع: فى مقدّمة المستحب

لا إشكال فى أنّ بعض الوجوه المزبورة التى استدلّ بها لوجوب مقدّمة الواجب تعمّ مقدّمة المستحبّ أيضاً، فتدلّ على ثبوت الملازمة بين المستحبّ ومقدّمته، وهو ظاهر بالنسبة إلى دليل الوجدان ودليل تطابق الإرادتين (الإرادة التكوينيّة والإرادة التشريعيّة) فإنّ الوجدان حاكم بأنّ المولى إذا تعلّقت إرادته غير الإلزاميّة بشىء تعلّقت بمقدّماته لا محالة كذلك، كما أنّ العقل أيضاً يحكم بأنّ الإرادة التشريعيّة المتعلّقة بالمستحبّات كالإرادة التكوينيّة التى تتعلّق بعمل راجح غير إلزامى، فكما أنّ المباشر لإتيان عمل راجح يريد مقدّماته على حدّ الرجحان فكذلك غير المباشر الذى أراد إتيان عمل بالتسبيب والتشريع. هذا- مضافاً إلى جريان الوجه الثالث من الوجوه السابقة فى المقام، وهو الأوامر التى وردت فى لسان الشارع وتعلّقت ببعض المقدّمات المستحبّة كالذهاب إلى المسجد والجلوس فيه

منتظراً لإقامة الصّلاة عن جماعة وغيرهما.

الأمر الخامس: في مقدّمة الحرام

وفيها تفصيل نظير ما مرّ في مقدّمة الواجب، فإنّها أيضاً تنقسم إلى أربعة أقسام: أوّلها: ما يكون من قبيل الأسباب التوليديّة، سواء كانت العلّة التامّة أو الجزء الأخير منها كالإلقاء في النار بالنسبة إلى الإحراق. ثانيها: ما يكون من قبيل العلّة الناقصة لايجاد ذي المقدّمة ولكن المكلّف يقصد بإتيانها انوار الأصول، ج١، ص: ٤٢٨ التوصّل إلى الحرام وتكون موصلة إلى الحرام في الخارج أيضاً. ثالثها: نفس القسم الثاني مع عدم الإيصال إلى ذي المقدّمة. رابعها: نفس القسم الثاني أيضاً مع عدم قصد التوصّل بها إلى الحرام. لا إشكال في حرمة القسم الأوّل والثاني بناءً على مبنى وجوب مقدّمة الواجب لنفس ما مرّ هناك، أمّا دليل الوجدان ودليل تطابق الإرادتين فهما واضحان، وأمّا النواهي الواردة في لسان الشارع المتعلّقة بالمقدّمات المحرّمة فهي كثيرة جدّاً، والعجب من فتوى بعض الفقهاء بعدم حرمة مقدّمة الحرام مع إنّا نعلم بأنّ ملاك النهي في هذه الرّوايات إنّما هو مقدّميّة متعلّقاتها للحرام لا غير، فإنّ من هذه النواهي ما مرّ بالنسبة إلى الخمر ولعن غارسها وحارثها وغيرهما من العناوين العشرة التي هي من مقدّمات شرب الخمر، وأوضح من ذلك هو الرّوايات التي وردت في باب صلاة المسافر وتدلّ على وجوب القصر لمن كان سفره حراماً، وقد أفتى بها الفقهاء بالاتّفاق بل لم يكتفوا بالأمثلة الواردة في هذه الرّوايات وتعدّوا إلى غيرها من أشباهها، ولا إشكال في أنّ السفر في كثير من هذه الأمثلة مقدّمة للحرام وليس الحرام نفسه. إن قلت: ملاك الحرمة في هذه المقدّمات كونها مصداقاً للاعانة على الإثم وهي حرام نفسي لا غيري. قلنا: قد مرّ سابقاً أنّ إطلاق هذه الرّوايات يعمّ ما إذا أتى المكلّف بالمقدّمة لنفسه فقط، فالتي وردت في باب الخمر تعمّ مثلًا من غرسها ليتنفع بها هو ولا إشكال في عدم صدق عنوان الإعانة والتعاون حينئذٍ فإنّه عنوان يصدق في خصوص ما إذا أتى بالمقدّمة بقصد توصّل الغير إلى الحرام. وعلى أيّ حال: إذا كانت المقدّمة في هذه الرّوايات حراماً لمقدّميتها لا لخصوصيّة اخرى يستكشف من ذلك حرمة سائر مقدّمات الحرام أيضاً لوجود الملاك. وأمّا القسم الثالث: من المقدّمات فلا إشكال أيضاً في عدم حرمتها إلّامن باب التجرّي. وأمّا القسم الرابع: منها فعدم حرمتها واضح لأنّ المفروض أنّه لم يقصد بها التوصّل إلى الحرام فهي ليست حراماً بالنسبة إليه لا واقعاً ولا ظاهراً. نعم هذا إذا لم تكن موصلة إلى الحرام، وأمّا مع فرض الإيصال وبناءً على قبول المقدّمة الموصلة (كما هو المختار) فلا إشكال في أنّها مصداق من مصاديق الحرام الواقعي حينئذٍ وأنّ من انوار الأصول، ج١، ص: ٤٢٩ أتى بها ارتكب حراماً واقعاً إلّاأنّه لا يعاقب على ذلك لعدم قصده التوصّل بها إلى الحرام وعدم فعلية الحرمة بالنسبة إليه. ثمّ إنّ للمحقّق الخراساني رحمه الله تفصيلًا في المقام وحاصله: التفصيل بين المقدّمات التي لا يبقى معها اختيار ترك الحرام أو المكروه على حاله بل بمجرّد الإتيان بها خارجاً يتحقّق الحرام أو المكروه قهراً كما في المقدّمة الأخيرة في الأفعال التسبيبية التوليديّة وبين غيرها من مقدّمات الأفعال الاختياريّة المباشريّة التي لو أتى بتمامها كان اختيار المكلّف باقياً محفوظاً على حاله، إن شاء أتى بالفعل وإن شاء ترك، ففي القسم الأوّل تتّصف المقدّمة بالحرمة لعدم توسّط الاختيار بينها وبين الفعل فتسري المبغوضيّة إلى الجميع، وفي القسم الثاني لا تتّصف المقدّمة بالحرمة لتوسّط الاختيار بينهما، فيكون المكلّف متمكّناً من ترك الحرام بعد حصول المقدّمات كما كان متمكّناً قبله، فلا ملاك لتعلّق الحرمة بها، وأمّا نفس الاختيار فلا يمكن أن يتعلّق به التكليف للزوم التسلسل (انتهى). ويمكن أن يوجّه كلامه بأنّ أفعال الإنسان على قسمين: قسم يخرج عن اختياره بعد تحقّقه كالسهم الذي خرج من القوس، وهذا ما يسمّى بالأفعال التوليديّة، وقسم يبقى تحت الاختيار حتّى بعد التحقّق فيمكن له تركه في كلّ آن كمسّ كتابة القرآن الذي يمكن للإنسان أن يرفع يده عنها، فيكون مراد المحقّق الخراساني رحمه الله من تخلّل الاختيار في هذا القسم الثاني ومن كونه من قبيل الجزء الأخير للعلّة التامّة عدم خروجه عن سيطرته وسلطنته. نعم، مع ذلك يرد عليه ما مرّ منّا في مبحث الجبر والتفويض من أنّ الإرادة ليست غير اختياريّة بل هي إراديّة واختياريّة بذاتها، ولا تحتاج في إراديتها إلى إرادة اخرى حتّى يلزم التسلسل. هذا مضافاً إلى ما مرّ من الحرمة في هذا القسم الأخير إذا قصد به التوصّل وكانت

موصلة إلى الحرام. بقى هنا أمران: الأمر الأوّل: ما نسب إلى بعض من أنّ حرمة المقدّمة فى الأفعال التوليديّة المحرّمة نفسية لا غيريّة من باب أنّ النهى النفسى متعلّق بها لا بذيّها لعدم كونه مقدوراً للمكلّف، «فإذا تعلّق انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۳۰ النهى بالمسبّب فى ظاهر الخطاب فهو متعلّق بذات السبب فى نفس الأمر لا محالة كما أنّه إذا تعلّق بالسبب فهو يتعلّق به بما أنّه معنون بمسبّبه فإذا كان الأمر بكلّ منهما أمراً بالآخر فلا معنى للاتّصاف بالوجوب الغيرى» «۱». ولكنّه غير تامّ، لأنّ ذا المقدّمة فى هذه الموارد أيضاً مقدور للمكلّف، فإنّ المقدور بالواسطة مقدور، فيمكن تعلّق الأمر أو النهى به حينئذٍ فإذا تعلّق النهى مع ذلك بالمقدّمة كان غيريّاً. وإن شئت قلت: ملاك المبغوضيّة والحرمة قائم بنفس المسبّب لا السبب. الأمر الثانى: ما ذهب إليه فى تهذيب الاصول من أنّ الحرام من مقدّمة الحرام بناءً على الملازمة إنّما هو الجزء الأخير إذا كانت أجزاء العلّة مترتّبة، أو الواحد من الأجزاء إذا كانت عرضيّة، لا أن تكون جميع المقدّمات محرّمة كما تجب جميع مقدّمات الواجب، واستدلّ لذلك بمساعدة الوجدان عليه وبأنّ «الزجر عن الفعل مستلزم للزجر عمّا يخرج الفعل من العدم إلى الوجود لا عن كلّ ما هو دخيل فى تحقّقه لأنّ وجود سائر المقدّمات وعدمها سواء فى بقاء المبغوض على عدمه، والمبغوض هو انتقاض العدم بالوجود، وما هو سبب لذلك هو الجزء الأخير فى المترتّبات، وفى غيرها يكون المجموع كذلك وعدمه بعدم جزء منه» «۲». أقول: إنّ الوجدان حاكم بأنّ المؤثّر فى العدم والناقض له هو جميع المقدّمات معاً لا خصوص الأخير منها، فإنّه من قبيل مصباح كهربائى يضاء بمائة زرّ مترتّبة، فإنّ سبب الإضاءة حينئذٍ جميع المائة ولكلّ واحد منها دخل فى الإضاءة، فتكون معاً ناقضة للعدم والظلمة لا خصوص الأخير منها، فلو كان ايقاد السراج هنا مبغوضاً للشارع المقدّس كان جميع ما هو مؤثّر فى هذا الأمر أيضاً مبغوضاً له بالملازمة. وإن شئت قلت: عدم بعض هذه الأجزاء الطوليّة أو العرضيّة وإن كان كافياً فى انعدام مبغوض المولى ولكن جميعها مؤثّرة فى إيجاد مبغوضه بحيث لا يكفى بعضها فيه، وحينئذٍ يسرى البغض إليها جميعاً، وفى الحقيقة ليس العدم مطلوباً بل الوجود مبغوض. انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۳۱

الفصل الحادى عشر مسألة الضد

اشارة

والتحقيق فى المسألة يستدعى تقديم امور قبل الورود فى أصل البحث:

الأمر الأوّل: فى عنوان المسألة

قال بعضهم: «إنّ الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضدّه، أو لا؟» بل هو ظاهر أكثرهم، والمعنون فى كلماتهم، وقال بعض آخر: «إنّ الملازمة ثابتة بين وجوب شىء وحرمة ضدّه أو لا؟» وهو مختار من جعل المسألة اصوليّة، ولكن حيث إنّ المعنون فى كلمات القوم غالباً هو الأوّل بل هو ظاهر أكثر أدلّتهم فيكون هو المختار لنا فى المسألة، والعجب من المحاضرات حيث إنّه مع اعترافه بأنّ النزاع فى ثبوت الملازمة وعدمه مع ذلك جعل العنوان أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضدّه أم لا؟

الأمر الثانى: فى أنّ المسألة عقليّة

أنّ المعروف بين الاصوليين كون المسألة عقليّة لعدم إرتباطها بباب الألفاظ وإن عنونوها فى مباحث الألفاظ، ولذلك يجرى النزاع

فيها وإن ثبت الأمر من غير طريق الألفاظ. لكن الأولى أن يقال: إنّ المسألة عقليّة ولفظيّة معاً، لأنّ من المسائل التى يتكلّم عنها فى مقام الاستدلال وبيان الأدلّة هو الدلالات الثلاث، وهى من أقسام الدلالة اللّفظيّة، ولعلّ المدّعى للملازمة يدّعى اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ فتدخل فى الدلالة اللّفظيّة أيضاً.

الأمر الثالث: فى أنّ المسألة اصوليّة أو فقهيّة؟

وهذه المسألة اصوليّة عند من جعل العنوان ثبوت الملازمة وعدمه، ومن جعله «أنّ الأمر انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۳۲ بالشيء يقتضى النهى عن ضدّه أو لا» مال إلى كونها فقهيّة، لأنّ الكلام حينئذٍ فى حرمة الضدّ وعدمها وهى مسألة فقهيّة. والصحيح أنّها من القواعد الفقهيّة لأنّ تعريف القاعدة الفقهيّة وهو «ما يشتمل على حكم كلّى لا يختصّ بباب دون باب أو بكتاب دون كتاب» صادق على حرمة الضدّ، وهو واضح بعد أن كان المختار فى عنوان المسألة أنّ الأمر بالشيء يقتضى النهى عن ضدّه أو لا؟ ولذلك لا يمكن إيكال تطبيق هذه المسألة على مصاديقها إلى المقلّد بل هو من وظيفة المجتهد كما فى سائر القواعد الفقهيّة. ولا نأبى مع ذلك عن ذكرها فى الاصول وما أكثر نظائرها المذكورة فى الاصول أيضاً.

الأمر الرابع: فى المراد من كلمة الاقتضاء فى عنوان المسألة.

ذهب المشهور إلى أنّه أعمّ من أن يكون بنحو المطابقة والعينية أو التضمّن أو الالتزام، ويشهد له ما سيأتى فى مبحث الضدّ العامّ من أنّ بعضهم ذهب إلى أنّ الأمر بالشيء عين النهى عن ضدّه العامّ، وبعض آخر إلى أنّ النهى عن ضدّ شيء جزء للأمر به، وذهب ثالث إلى أنّه من لوازمه، ولا إشكال فى أنّ لازم هذا عموم معنى الاقتضاء فى عنوان المسألة. ويمكن أن يكون الاقتضاء هو التلازم غير البيّن الذى لا يكون من الدلالات اللّفظيّة بل اقتضاء عقلى.

الأمر الخامس: فى المراد من كلمة الضدّ.

اشارة

فهل المراد منه معناه الفلسفى وهو «أنّ الضدّين أمران وجوديان بينهما غاية التباعد» أو المراد منه معناه اللغوى فيعمّ النقيض الفلسفى أيضاً؟ الصحيح هو الثانى لأنّ من فروعات المسألة هو البحث عن الضدّ العامّ وهو أمر عدمى ويكون نقيضاً للفعل المأمور به بمعناه الفلسفى. إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الكلام فى ما نحن فيه يقع فى مقامين: المقام الأوّل: فى الضدّ العام وهو ترك المأمور به. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۳۳ المقام الثانى: فى الضدّ الخاصّ (والمراد منه أمر وجودى يزاحم الفعل المأمور به). وقد وقع البحث عن الضدّ الخاصّ مقدّماً على البحث عن الضدّ العامّ فى كلمات القوم لكن الأولى تأخيره لسهولة البحث فيه واختصاره فنقول: أمّا المقام الأوّل: فالأقوال فيه أربعة: أحدها: الاقتضاء بنحو العينية والمطابقة. ثانيها: الاقتضاء بنحو التضمّن والجزئيّة. ثالثها: الاقتضاء بنحو الالتزام إجمالًا أعمّ من أن يكون اللزوم لفظيّاً على نحو يكون النهى عن الضدّ من اللوازم البيّنة بالمعنى الأخصّ للأمر بالشيء أو عقليّاً على نحو يكون من اللوازم البيّنة بالمعنى الأعمّ. رابعها: عدم الاقتضاء مطلقاً. أمّا القول الأوّل: فلا إشكال فى فساده ثبوتاً وإثباتاً، أمّا مقام الإثبات فواضح، لأنّ المفروض أنّ الصّلاة مثلًا وتركها اثنان، وإنّ الأمر دعوة إلى الشيء والنهى زجر عن الشيء، ولا معنى حينئذٍ للعينية. وبعبارة اخرى: إنّ اللزوم ملاك الاثنينية لا الاتّحاد والعينية، والبعث والزجر أمران مختلفان، وأمّا مقام الثبوت فلأنّ ملاك الحرمة هو

وجود مفسدة فى متعلّقها، كما أنّ ملاك الوجوب وجود مصلحة فى متعلّقه، فما لا مفسدة فيه لا حرمة له، وما لا مصلحة فيه لا وجوب له، ولا شكّ فى أنّه ليس كلّ ما كان ذا مصلحة فى فعله كان فى تركه مفسدة، بل كثيراً ما يساوق تركه فقدان المصلحة فقط، وهذا واضح جدّاً. وأمّا القول الثانى: فإنّه متفرّع على قبول تركّب الوجوب من طلب الفعل والمنع من الترک وهو ممنوع جدّاً، لأنّ الوجوب معنى بسيط، وهو البعث الشديد نحو الفعل، فى مقابل الحرمة التى هى الزجر الشديد عن الفعل. وأمّا القول الثالث: فهو أيضاً غير تامّ لنفس ما مرّ فى الجواب عن القول الأوّل، لأنّ وجود الملازمة بين وجب شىء وحرمة ضدّه العامّ يستلزم وجود الملازمة بين وجود المصلحة فى فعل ووجود المفسدة فى تركه مطلقاً، فيكون فى ترک كلّ ذى مصلحة مفسدة، وهو ممنوع كما مرّ. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۳۴ فظهر أنّ المتعيّن هو القول الرابع، وهو عدم الاقتضاء مطلقاً، نعم قد يعبّر بالاقتضاء مسامحة كما أنّه قد يكون من باب التلازم الاتّفاقى بأن تكون المصلحة فى الفعل مقارنة للمفسدة فى الترک، كما هو كذلک فى مثل الصّلاة والزّكاة وبعض الواجبات الاخر. هذا تمام الكلام فى المقام الأوّل. أمّا المقام الثانى: وهو البحث عن الضدّ الخاصّ كالصّلاة بالنسبة إلى إزالة النجاسة عن المسجد أو أداء الدَين ففيه قولان: أحدهما: ما ذهب إليه بعضهم من أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضدّه الخاصّ. ثانيهما: ما عليه كثير من المحقّقين المتأخّرين وهو عدم الاقتضاء. واستدلّ للقول الأوّل بوجهين: الوجه الأوّل:- وهو العمدة- ما هو مبنى على مقدّميّة ترک الضدّ للفعل المأمور به، فيقال: ۱- إنّ ترک الضدّ مقدّمة للفعل المأمور به. ۲- إنّ مقدّمة الواجب واجبة. ۳- والأمر بالشىء يقتضى النهى عن تركه الذى هو الضدّ العامّ، فلازم المقدّمة الاولى والثانية وجوب ترک الصّلاة لازالة النجاسة عن المسجد فى المثال المعروف، ولازم المقدّمة الثالثة حرمة فعل الصّلاة ونتيجتها بطلانها. ولا يخفى أنّ النكتة الأصلية فى هذا البرهان إنّما هى المقدّمة الاولى ولذلک تدور كلمات الأعاظم كالمحقّق الخراسانى والميرزا النائينى والمحقّق العراقى رحمهم الله مدارها، وقد ذكر لإثباتها وجهان: الوجه الأوّل: أنّه قد قرّر فى محلّه أنّ عدم المانع من أجزاء العلّة التامّة، وحيث إنّ العلّة مقدّمة على معلولها فيكون عدم المانع أيضاً مقدّماً على وجود المعلول، والمعلول فى ما نحن فيه فعل الواجب المأمور به كالازالة فى المثال، والمانع هو الصّلاة، فيصير ترک الصّلاة مقدّمة لفعل الإزالة، وهو المطلوب فى المقدّمة الاولى من البرهان. ويجاب عن هذا بعدّة أجوبة: انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۳۵ الجواب الأوّل: أنّ التمانع إنّما هو بمعنى عدم الاجتماع فى الوجود، وهو لا يلازم مقدّميّة أحد المتمانعين للآخر وتقدّمه عليه رتبة، بل غاية ما يقتضيه إنّما هو كون وجود أحدهما مع عدم الآخر فى رتبة واحدة. هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية، وقد قرّره المحقّق النائينى رحمه الله ببيان أوفى وهو «إنّ مرتبة مانعية المانع متأخّرة عن وجود المقتضى وعن وجود جميع الشرائط، بمعنى أنّ الرطوبة مثلًا لا يمكن أن يقال: أنّها مانعة عن احتراق الجسم إلّابعد وجود النار ومماسّتها مع الجسم القابل للاحتراق، نعم يمكن أن يكون وجود الرطوبة فى الجسم القابل للاحتراق قبل وجود النار وقبل مماسّتها لذلک الجسم ولكن اتّصافها بصفة المانعية وفعلية هذه الصفة فيها لا يمكن إلّابعد وجود المقتضى للاحراق وجميع شرائطه، وعلى هذا الأساس ينكر إمكان كون شىء شرطاً لشىء، ضدّه مانعاً عنه لأنّ مانعية الضدّ لا تتحقّق إلّابعد وجود الشرط الذيى هو عبارة عن الضدّ الآخر، وبعد وجود ذلک الضدّ الذى هو شرط يمتنع وجود هذا الآخر الذى يدّعى أنّه مانع، وإلّا يلزم اجتماع الضدّين، ومع امتناع وجوده كيف يمكن أن يكون مانعاً؟ ... (إلى أن قال): إذا تقرّر ذلک. فنقول: توقّف وجود الإزالة على عدم الصّلاة- مثلًا- لا بدّ وأن يكون من جهة عدم المانع، أى حيث إنّ وجود الصّلاة مانع عن وجود الإزالة، وعدم المانع من أجزاء علّة الشىء، والعلّة لا بدّ وأن توجد بجميع أجزائها وخصوصّياتها حتّى يوجد المعلول ومن جملتها عدم المانع، وقد تبيّن أنّ كون الصّلاة مانعة عن وجود الإزالة لا يمكن إلّابعد وجود المقتضى للازالة ووجود جميع شرائطها، وقد عرفت ممّا تقدّم أنّه إذا وجد المقتضى للازالة لا يمكن أن يوجد المقتضى للصّلاة أصلًا لما ذكرنا من عدم إمكان اجتماع المقتضين للضدّين فى عالم الوجود، ففى هذا الفرض (أى فرض وجود المقتضى للازالة) لا بدّ وأن تكون الصّلاة معدومة لعدم وجود المقتضى لها ومع انعدامها كيف تكون مانعة عن وجود الإزالة؟» «۱». هذا هو الجواب الأوّل عن الوجه الأوّل وهو تامّ فى محلّه. الجواب الثانى: أنّ مقدّميّة عدم أحد الضدّين يستلزم الدور، لأنّه بناءً على المقدّميّة يكون انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۳۶

عدم أحد الضدّين مقدّمة لوجود الضدّ الآخر، ومن جانب آخر وجود أحد الضدّين مقدّمة لعدم الآخر، فعدم القيام مثلًا مقدّمة لفعل الجلوس، وفعل الجلوس أيضاً مقدّمة لعدم القيام، وفى المثال المعنون فى المقام يكون عدم الصّلاة مقدّمة لفعل الإزالة وفعل الإزالة أيضاً سبب لترك الصّلاة، وهذا دور محال. إن قلت: إنّ المقدّميّة هنا أمر فعلى من أحد الطرفين وشأنى من طرف آخر، بينما لا بدّ فى تحقّق الدور من كون المتوقّف والمتوقّف عليه فعليين، وبيان ذلک أنّ ترک الصّلاة مثلًا مقدّمة للازالة فعلًا، ولكن الإزالة مقدّمة لترک الصّلاة فيما إذا لم يكن فى البين صارف عن الصّلاة كعدم إرادتها لا مطلقاً، أى عدم الصّلاة فى صورة عدم إرادتها يستند إلى عدم المقتضى ووجود الصارف، ولا يستند إلى الإزالة حتّى تكون الإزالة مقدّمة له. قلنا: أنّه يكفى فى تحقّق الدور مجرّد الشأنيّة للمقدّميّة، بل يتحقّق الدور حتّى فيما إذا كان الطرفان كلاهما شأنيين، فلا يمكن أن يكون كلّ من «الألف» و «الباء» مقدّمة للآخر حتّى شأناً. الجواب الثالث: أنّ شأن وجود أحد الضدّين مع عدم الآخر شأن وجود أحد النقيضين مع ارتفاع الأخر، فكما لا ترتّب ولا توقّف وجداناً بين وجود الإنسان مثلًا وارتفاع اللاإنسان بل إذا حصل سبب وجود الإنسان حصل الإنسان وارتفع اللاإنسان فى رتبة واحدة من دون أن يرتفع اللاإنسان أوّلًا ثمّ يحصل الإنسان فى المرتبة المتأخّرة، كذلک إذا حصلت إرادة المأمور به حصل هناک أمران فى عرض واحد بالوجدان فعل المأمور به وترک ضدّه، فيكونان إذاً معلولين لعلّة واحدة لا تقدّم لأحدهما على الآخر. وإن شئت قلت: أنّه لا ريب فى كون وجود أحد الضدّين فى رتبة وجود الضدّ الآخر، ولا ريب أيضاً فى كون وجود كلّ من الضدّين فى رتبة عدم نفسه لأنّهما متناقضان، ولازمه أن يكون وجود كلّ واحد من الضدّين فى رتبة عدم الضدّ الآخر، لأنّ مساوى المساوى مساوٍ، فإذا كان وجود أحد الضدّين مساوياً لوجود الضدّ الآخر رتبة وكان وجود كلّ واحد منهما مساوياً لعدمه رتبة- كان وجود أحدهما مساوياً لعدم الآخر أيضاً رتبة، وحينئذٍ لا ترتّب ولا توقّف بينهما وهو المطلوب. الجواب الرابع: ما أفاده فى تهذيب الاصول وحاصله: «أنّ العدم مفهوم اعتبارى يصنعه انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۳۷ الذهن إذا تصوّر شيئاً ولم يجده شيئاً إذا رجع إلى الخارج فهو مسلوب عنه أحكام الوجود والثبوت، إذ لا شيئية له، فلا تقدّم له ولا تأخّر ولا مقارنة، بل كلّ الحيثيات مسلوبة عنه سلباً تحصيليّاً لا بمعنى سلب شيء عن شيء بل السلب عنه من قبيل الإخبار عن المعدوم المطلق بأنّه لا يخبر عنه، فما يتكرّر بين كلمات المشاهير من أهل الفنّ من عدّ عدم المانع من أجزاء العلّة مرجعه إلى أنّ وجوده مانع عن تحقّق المعلول لا أنّ عدمه دخيل، إذ العدم مطلقه ومضافه أقصر شأناً من أن يحوم حوله التوقّف لأنّه البطلان واللاشيئية» «۱». أقول: وهذا الجواب أيضاً متين فى محلّه. إلى هنا تمّ الكلام عن الوجه الأوّل من الوجهين اللّذين استدلّ بهما للقول الأوّل فى المقام. الوجه الثانى: مسلک التلازم واتّحاد المتلازمين فى الحكم، (وهو غير الوجه الأوّل الذى كان مبنياً على مقدّميّة ترک أحد الضدّين لوجود الآخر) وهو أيضاً يتوقّف على ثلاث مقدّمات: ۱- إنّ وجود أحد الضدّين ملازم لعدم الآخر وإلّا يستلزم ارتفاع النقيضين، لأنّ عدم الضدّ الآخر يكون نقيضاً لوجوده، فإذا لم يكن وجود الضدّ الأوّل ملازماً لا لوجوده ولا لعدمه يستلزم ارتفاع النقيضين، وهو واضح (بل هذا هو معنى التضادّ). ۲- إنّ المتلازمين متساويان فى الحكم فتتساوى مثلًا الإزالة وترک الصّلاة فى الوجوب. ۳- أنّ وجوب ترک فعل يقتضى النهى عن ضدّه وهو وجوده بمقتضى ما سبق فى الضدّ العامّ. فيستنتج من هذه الثلاثة أنّ الأمر بالإزالة يقتضى حرمة فعل الصّلاة من دون حاجة إلى إثبات مقدّميّة ترک الصّلاة لفعل الإزالة كما فى الوجه الأوّل. وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بالنقاش فى المقدّمة الثانيّة، وحاصل بيانه أنّ غاية عدم اختلاف المتلازمين عدم اختلافهما فى الحكم بحيث يكون كلّ واحد منهما محكوماً بحكم فعلى مغاير لحكم الآخر لا أن يكونا متّحدين فى الحكم بل يجوز أن يكون الملازم محكوماً إنشاءاً بحكم مخالف لحكم ملازمه لكن قد سقط فعليّته بفعلية الأهمّ الملازم له، كما إذا وجب انقاذ الغريق وحرم إنشاءاً ترک الصّلاة الملازم له لكن قد سقطت حرمته الفعليّة لأهمّية الانقاذ. انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۳۸ لا يقال: إنّه إذا لم يجب أن يكون الملازم محكوماً بحكم ملازمه لزم خلوّه عن الحكم. لأنّا نقول: أنّ عدم جواز خلوّ الواقعة عن الحكم إنّما هو بالنسبة إلى الحكم الواقعى ولو كان إنشائيّاً لا الحكم الفعلى، والملازم وإن لم يكن محكوماً فعلًا بحكم ملازمه، ولكنّه محكوم واقعاً بحكم إنشائى ولو كان مخالفاً لحكم ملازمه. أقول: ونضيف إلى ذلک: أنّه لا إشكال فى جواز خلوّ الواقعة عن الحكم إنشاءً وفعلًا إذا

لم تكن الواقعة ذات شأن كاللعب بالسبحة مثلًا، أو يكون جعل الحكم فيها لغواً أو شبه ذلك، بل لا بدّ للشارع جعل الحكم بالنسبة إلى الوقائع التى يبتلى به المكلّفون وتكون ذات شأن فى الخارج، وإلّا يستلزم نقصان الشريعة المقدّسة، وما نحن فيه من القسم الأوّل، لأنّ جعل الوجوب لترك الصّلاة الملازم لفعل الإزالة لغو لا حاجة إليه مع وجوب الإزالة لأنّه يحصل بفعل الإزالة قهراً سواء أراده المكلّف أو لم يرده وسواء كان واجباً أو مباحاً. إن قلت: ظاهر بعض الرّوايات والآيات أنّه ما من واقعة إلّاولها حكم فى الشرع. قلنا: هذه الرّوايات أو الآيات ناظرة إلى القسم الثانى من الوقائع، أى الوقائع التى تكون ذات شأن فى الواقع ويبتلى به المكلّف ممّا له فائدة. ثمّ إنّه يمكن المناقشة فى هذا الوجه بالنسبة إلى المقدّمة الثالثة أيضاً حيث إنّها مبتيّة على اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضدّه العامّ، لأنّ ترك الصّلاة ضدّ عام لفعل الصّلاة، وقد مرّ فى المقام الأوّل عدم نهوض دليل على ذلك. فظهر أنّ السالم من الإشكال إنّما هو المقدّمة الاولى، وهى وجود التلازم بين وجود أحد الضدّين وعدم الآخر، ومن العجب إشكال تهذيب الاصول فى هذه المقدّمة أيضاً حيث قال: «إنّ نقيض كلّ شىء رفعه لا إثبات هذا الرفع فنقيض قولنا «يصدق عليه السواد» هو «أنّه لا يصدق عليه السواد» لا أنّه يصدق عليه عدم السواد، وكم فرق بين السالبة المحصّلة وبين الموجبة المعدولة أو الموجبة السالبة المحمول، كما إذا قلت: «يصدق عليه أنّه ليس بسواد» «۱». وفيه: أنّ من المعلوم أنّ الضدّين لا يجتمعان فى الوجود بلا إشكال، وإذا لم يجتمع وجود أحد الضدّين مع وجود الضدّ الآخر، يجتمع لا محالة مع عدمه لأنّ النقيضان لا يرتفعان، وليس فى البين قضيّة حتّى يتكلّم عن أنّ نقيضها سالبة محصّلة أو موجبة معدولة. انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۳۹ وإن شئت قلت: وجود البياض ملازم لعدم السواد إلّاأنّه يصدق عليه عدم السواد، وكم فرق بين الملازمة وبين صدقه عليه. هذا، وقد ظهر إلى هنا أنّه لا يمكن إثبات أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضدّه الخاصّ لا من طريق مقدّميّة ترك أحد الضدّين للضدّ الآخر ولا من طريق وجود التلازم بينهما، ولكن لنا فى المسألة بالنسبة إلى مسلك المقدّميّة تفصيل فنقول: ربّما يكون الضدّان فعلين قائمين بشخص واحد، فلا إشكال فى أنّ ترك أحدهما ليس مقدّمة لوجود الآخر بل إرادة أحدهما يلازم ترك الآخر قهراً، فمثلًا حصول الجلوس ليس متوقّفاً على ترك القيام بل يحصل الجلوس وينعدم القيام فى عرض واحد وفى رتبة واحدة بإرادة الجلوس فقط، كما أنّ تحقّق النوم لا يكون متوقّفاً على اعدام اليقظة فى الرتبة السابقة بل تنعدم اليقظة ويحصل النوم بإرادة النوم فقط. وإن شئت قلت: إذا حصل الداعى لأحدهما يحصل الصارف عن غيره فى رتبة واحدة. وهذا بخلاف ما إذا كان الضدّان فعلين قائمين بشخصين كإشغال محلّ خاصّ من المسجد، فإنّه لا يمكن إشغال زيد له إلّابترك إشغال عمرو له، أو كانا فعلين قائمين بشخص واحد ولكن المحلّ واحد وموضوع خارجى فلا يمكن أن يملأ إناء الماء مثلًا من اللبن بدون فراغه من الماء، وهكذا كتابة شيئين فى لوح واحد فلا يمكن كتابة أحدهما إلّابعد محو الآخر، فهنا يكون عدم أحدهما مقدّمة للآخر. إن قلت: لازم هذا-التفريق بين الضدّين اللّذين كان أحدهما موجوداً من قبل، وما ليس كذلك، فالمقدّميّة حاصلة فى الأوّل دون الثانى، أى أنّها موجودة رفعاً لا دفعاً. قلنا: عدم وجود أحد الضدّين من قبل فى القسم الأخير لا يلازم عدم كونه مقدّمة، بل لازمه حصول المقدّمة من قبل، ففراغ الإناء من الماء لقبول اللبن ليس دليلًا على أنّ عدم الماء فيه لا يكون مقدّمة للبن، بل معناه حصول المقدّمة من قبل، وهو واضح. وإلى ما ذكرنا يشير ما هو المعروف فى محلّه من «أنّ التخلية قبل التحلية»، نعم إنّ الأمثلة المتداولة فى كلمات القوم فى المقام كمثال الصّلاة والإزالة إنّما هى من القسم الأوّل، ولعلّ ملاحظة هذه الأمثلة أوجبت إنكار المحقّقين للمقدّميّة فى مطلق الأضداد، فتدبّر جيّداً حتّى تعرف الفرق بين الموردين فإنّه دقيق.

ثمرة البحث فى مسألة الضدّ:

للمسألة ثمرتان: الثمرة الاولى: نفس الحكم بحرمة الضدّ فى صورة الاقتضاء، فإنّه حكم فقهى ينشأ من النهى عن الضدّ، ويوجب فعله العصيان والعقاب كما يوجب تركه بقصد الامتثال الثواب بناءً على ما مرّ سابقاً من أنّ الأمر الغيرى أو النهى الغيرى يوجب الثواب أو العقاب إذا أتى بالمأمور به أو المنهى عنه بقصد التوصّل إلى ذى المقدّمة «فتأمّل». الثمرة الثانيّة: فساد الضدّ إذا كان عبادة، لأنّ النهى

یدلّ على الفساد، فتصیر الصّلاة فی المثال المزبور باطلة بناءً على الاقتضاء. نعم ربّما یناقش فیه بأنّه مبنی على کون متعلّق النهی مبغوضاً، والنهی المقدّمی لا یوجب مبغوضیّة متعلّقه، فلا یلزم منه فساده، ولکن قد عرفت الإشکال فیه آنفاً. کما یمکن المناقشة فی المثال المعروف، لأنّ بطلان الصّلاة مبنی على فوریّة وجوب الإزالة أو أداء الدَین، ولا إشکال فی أنّها عرفیّة لا تنافی إتیان الصّلاة بسرعة ثمّ الإزالة أو أداء الدَین من دون فصل (وإن کانت المناقشة فی بعض الأمثلة لا تقدح فی أصل الحکم). ثمّ إنّ الشّیخ البهائی (قدّس اللّه نفسه) أورد على هذه الثمرة بشیء انتهى إلى بحث الترتّب، وهو أنّ بطلان الضدّ لیس متوقّفاً على اقتضاء الأمر بالشیء النهی عن ضدّه، بل أنّه ثابت بناءً على عدم الاقتضاء أیضاً، لأنّ الأمر بالشیء لو لم یقتض النهی عن ضدّه فلا أقلّ من اقتضائه عدم الأمر بضدّه وإلّا یلزم التکلیف بالمحال لامتناع الجمع بین الضدّین، فإذا لم یکن الضدّ مأموراً به بطل إذا کان عبادة لأنّ صحّتها متوقّفة على تعلّق الطلب بها. وقد اجیب عنه بوجوه: الوجه الأوّل: أنّه یکفی فی صحّة العبادة مجرّد قصد الملاک والمصلحة والرجحان الذاتی، ولا ینحصر قصد القربة المعتبرة فی العبادات بقصد الأمر فقط کی إذا سقط الأمر بطلت العبادة کما مرّ بیانه فی مبحث التعبّدی والتوصّلی. الوجه الثانی: أنّ متعلّق الوجوب فی الصّلاة مثلًا إنّما هو طبیعة الصّلاة، وخصوصیّة الأفراد خارجة عن حیّز الأمر، ولا إشکال فی أنّ تکلیف العباد بإیجاد ماهیّة لا یتوقّف على کون جمیع أفرادها مقدورة، وحینئذٍ سقوط الأمر بالنسبة إلى بعض الأفراد (وهو الفرد المزاحم فی ما نحن انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۴۱ فیه) لا یوجب سقوط الأمر بالطبیعة مطلقاً وإذا کان الأمر بالطبیعة باقیاً على حاله أمکن الإتیان بذاک الفرد المزاحم بقصد ذلک الأمر المتعلّق بکلّی الصّلاة. الوجه الثالث: أنّه یمکن الالتزام بوجود أمر خاصّ بالضدّ المهمّ بنحو الترتّب على عصیان الأمر بالأهمّ ومشروطاً بعدم امتثاله، وحینئذٍ یکون الأمر بالأهمّ مطلقاً، وأمّا الأمر بالمهمّ فهو مشروط بعصیان الأمر بالأهمّ على نحو الشرط المتأخّر، أو مشروط بالبناء على المعصیة أو إرادة المعصیة على نحو الشرط المتقدّم أو المقارن، وهذا هو المراد من الأمر بالضدّین على نحو الترتّب.

الکلام فی الترتّب

هل یجوز الأمر بالضدّین على نحو الترتّب، أو لا؟ توجد جذور هذا البحث فی کلمات المحقّق الثانی الکرکی رحمه الله وأوضحه وشرحه أخیر الشّیخ الکبیر کاشف الغطاء قدّس اللّه سرّه، ثمّ بیّنه المحقّق المیرزا الشیرازی رحمه الله، ونقّحه تلمیذه المحقّق الفشارکی رحمه الله، وبالأخرة فصّله المحقّق النائینی رحمه الله ورتّبه وشیّد أرکانه بذکر مقامات خمسة على ما سیأتی. واستدلّ القائلون بالأمر الترتّبی بالضدّین بوجهین. (وهما العمدة فی المقام): الوجه الأوّل: أنّ منشأ الإشکال فی الأمر بالضدّین إنّما هو التزاحم الموجود بین المهمّ والأهمّ، ولا إشکال فی أنّ التزاحم إنّما یتصوّر فیما إذا کان کلا الأمرین مطلقاً وفی عرض واحد، وأمّا إذا کان أحدهما مطلقاً والآخر مشروطاً بعصیانه فلا مضادّة ولا مطاردة بینهما. الوجه الثانی: الوجدان، وأقوى الدلیل على إمکان شیء وقوعه، ولا ریب فی أنّ الوجدان حاکم بجواز الأمر الترتّبی ووقوعه فی الخارج، من قبیل أمر الوالد ولده بقوله: تعلّم الفقه وإلّا فتعلّم الطبّ، وهکذا فی أوامر الموالی العرفیّة لعبیدهم، کأن یقول: «کن فی الدار فی الساعة الفلانیّة وإن عصیتنی وخرجت من الدار فکن على جانبه حتّى لو قصدنی عدو بسوء تسمع ندائی» أو یقول المولى: کن عالماً ربّانیاً وإلّا فکن متعلّماً على سبیل النجاة. ولکن اجیب عن الوجه الأوّل: بأنّ التزاحم والمضادّة وإن لم تکن بین الأمرین فی مرحلة انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۴۲ الأمر بالأهمّ، ولکنّها موجودة بینهما فی مرحلة الأمر بالمهمّ، بداهة أنّ فعلیّة الأمر بالأهمّ باقیة على قوّتها ولا تسقط بإرادة العصیان. إن قلت: الأمر بالأهمّ وإن کان فعلیّاً بعد، ولکن لا یمنع عن الأمر بالمهمّ إذا کان ترک الأهمّ ناشئاً عن سوء اختیار المکلّف کما فی ما نحن فیه، فهو بسوء اختیاره أوجب الجمع بین الأمر بالضدّین. قلنا: الجمع بین الضدّین محال ولا یمکن صدور الأمر به من جانب المولى الحکیم، ولا فرق فیه بین سوء اختیار المکلّف وحسن اختیاره کما لا یخفى. إن قلت: إنّ المزاحمة والمضادّة موجودة بین الأمرین المتعلّقین بضدّین إذا کانا فی عرض واحد لا ما إذا کان أحدهما فی طول الآخر، لأنّ الأمر بالمهمّ حینئذٍ یکون متوقّفاً على إرادة عصیان الأمر بالأهمّ. قلنا: المفروض أنّ

كلّ واحد من الأمر بالأهمّ والأمر بالمهمّ فعلى حتّى بعد إرادة عصيان الأهمّ، ومعه كيف ترتفع المضادّة؟ وبعبارة اخرى: المزاحمة والمطاردة وإن لم تكن موجودة فى مرتبة المهمّ، بالنسبة إلى الأهمّ ولكنّها موجودة من جانب الأهمّ بالنسبة إلى المهمّ والمزاحمة من جانب واحد أيضاً محال. واجيب عن الوجه الثانى بتوجيه الأمر بالمهمّ بأمرين: الأمر الأوّل: أنّ المولى قطع نظره ورفع يده عن الأمر بالأهمّ بعد عصيان العبد وبدّله بالأمر المهمّ. الأمر الثانى: أنّ أمر المولى بالمهمّ ليس مولويّاً بل إنّه إرشاد إلى بقاء محبوبيته وملاكه. ولكن الإنصاف عدم تماميّة الجواب فى كلا الوجهين، أمّا الأوّل فلأنّ المستحيل إنّما هو الجمع بين الأهمّ والمهمّ فى مقام الامتثال لا فى مقام الإنشاء، وفى ما نحن فيه لم يجمع المولى بين طلب الأهمّ وطلب المهمّ فى مقام الامتثال. توضيح ذلك: أنّ للحكم مراتب أربعة: ۱- مرتبة المصلحة والاستعداد والاقتضاء. ۲- مرحلة الإنشاء من قبيل تصويب القانون فى مجالس التقنين فى يومنا هذا. ۳- مرحلة الفعليّة والابلاغ وهى مرحلة التنجيز أيضاً. انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۴۳ ۴- مرحلة الامتثال. وفى الحقيقة أنّ المرحلة الاولى خارجة عن حقيقة الحكم كالمرحلة الرابعة، فإنّه لا إشكال فى أنّ المصلحة من مبادىء الحكم لا من مراتب نفس الحكم، كما أنّ الامتثال مرحلة متأخّرة عن الحكم، فالمراتب الحقيقية للحكم عبارة عن مرحلة الإنشاء ومرحلة الفعليّة، وعدّ غيرهما من مراتبه إنّما هو من باب التوسعة. وعلى أىّ حال لا معنى للمضادّة والمطاردة بين الضدّين بالنسبة إلى المرحلة الاولى لأنّه يمكن أن يكون لكلّ من الضدّين مصلحة غير مصلحة الآخر، فكما أنّ انقاذ ابن المولى يكون ذا مصلحة- يكون انقاذ عبده أيضاً ذا مصلحة إلّاأنّ الأولى أهمّ والثانيّة مهمّ، بل أنّه لازم معنى التزاحم بين الأمرين، فلو لم يكن لكلّ منهما مصلحة لم يقع بينهما تزاحم بل أنّ أكثر الامور مشتملة على مصالح متزاحمة، بعضها أهمّ من بعض وكذلك المرحلة الثانيّة أى مرحلة الإنشاء، فإنّ إنشاء الأمر بالأهمّ لا ينافى إنشاء الأمر بالمهمّ مع قطع النظر عن مرحلة الامتثال، وكذلك مرحلة الفعليّة لأنّه ما دام المولى لم يأمر فى مرحلة الإنشاء بالجمع بين الحكمين فى آنٍ واحد لم يلزم مضادّة فى مرحلة الفعليّة بل الحكم الفعلى بالنسبة إلى الأهمّ إنّما هو فرد خاصّ معيّن لأنّه واجب مضيّق فورى، وبالنسبة إلى المهمّ هو طبيعى الفعل كطبيعى الصلاة الذى ينحلّ إلى أفراد عديدة بعدد آنات الوقت. وإن شئت قلت: إنّ الأمر بالواجب الفورى ينحلّ إلى أوامر متعدّدة بتعدّد الآنات، ففى كلّ آن إذا فرض العصيان كان الأمر بالأهمّ ساقطاً وصار المهمّ منجزاً، وهكذا فى الآن الثانى والثالث إلى آخر الآنات، وعليه فلا يجتمع فى آنٍ من الآنات أمران منجزان بفعلين متضادّين أصلًا. وبهذا يظهر الحكم بالنسبة إلى المرحلة الرابعة، لأنّ المولى إذا لم يأمر بالجمع بين الفعلين فى مرحلة الإنشاء والفعليّة لم يجب على المكلّف إتيانهما فى آنٍ واحد فى مقام الامتثال فلا مضادّة بينهما فى هذه المرحلة أيضاً. هذا بالنسبة إلى الجواب عن الوجه الأوّل. وهكذا الجواب عن الوجه الثانى وهو دليل الوجدان، فإنّ مجرّد افتراض كون الأمر بالمهمّ إرشاديّاً فى بعض الموارد لا يستلزم الإرشاديّة فى سائر الموارد وهكذا رفع اليد عن الأمر انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۴۴ بالأهمّ فى بعض الموارد لا يستلزم رفع اليد عنه فى سائر الموارد، فإنّا نجد بوجداننا فى كثير من الموارد أنّ المولى يأمر بالمهمّ مولويّاً مع بقاء أمره بالأهمّ على قوّته بتصريحه بذلك، فيقول مثلًا: «اطعم الفقير بهذا الطعام» ويؤكّد على ذلك بمرّات فإذا شاهد عصيان العبد يقول: «الآن أيضاً. أقول: اطعم الفقير بهذا الطعام وإن كنت لا تطعمه فكله بنفسك ولا تسرف» أو يأمر الوالد ولده ويقول: «صلّ جماعة ثمّ يقول: صلّ جماعة وإن لم تصلّ جماعة فصلّ فرادى» إلى غير ذلك من الأوامر المتداولة بين الموالى والعبيد أو بين الوالد وولده أو بين الأمير وعسكره أو بين الرؤساء والمرؤوسين. نعم هذا كلّه بالنسبة إلى مقام الثبوت (أى بالنسبة إلى عدم المضادّة بين الأمر بالأهمّ والمهمّ فى مقام الواقع). أمّا مقام الإثبات فيمكن أن يقال: إنّ كلّ واحد من الخطابين اللّذين تعلّقا بالأهمّ والمهمّ مطلق، ولا دليل على تقييد الأمر بالمهمّ بعصيان الأهمّ. ولكن إذا كان إطلاق كلا الخطابين مستلزماً لطلب المحال فى مقام الامتثال ولم يكن إشكال فى مقام الثبوت فى الأمر الترتّبى بحكم العقل يلزم تقييد أحد الخطابين بمقدار يوجب ارتفاع الاستحالة فحسب، فإنّ الضرورات تتقدّر بقدرها، وحينئذٍ نقول: لا معنى لتقييد الأهمّ بترك المهمّ لمكان أهمّيته فيتعيّن تقييد المهمّ بعصيان الأهمّ وهو المطلوب. ثمّ إنّ المحقّق النائينى رحمه الله قد فصّل الكلام وأطاله بشرح وبسط، وذكر مقدّمات خمس، وهى كما يلى: المقدمة الاولى: فى بيان أمرين: أحدهما: أنّ الفعلين المتضادّين إذا كان التكليف بكلّ منهما

أو بخصوص أحدهما مشروطاً بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر فلا محالة يكون التكليفان المتعلّقان بهما طوليين لا عرضيين، وبعبارة واضحة: لا يلزم من الطلبين كذلك طلب الجمع بين الضدّين. ثانيهما: أنّه في فرض عدم قدرة المكلّف على امتثال التكليفين الموجب لوقوع التزاحم بينهما وإن كان لا بدّ من رفع اليد عمّا به يرتفع التزاحم لاستحالة التكليف بغير المقدور عقلًا إلّا أنّه لا مناصّ حينئذٍ من الاقتصار على ما يرتفع به التزاحم المزبور: وأمّا الزائد عليه فيستحيل سقوطه فإنّه بلا موجب. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۴۵ المقدمة الثانية: إنّ شرائط التكليف كلّها ترجع إلى قيود الموضوع، ولا بدّ من أخذها مفروضة الوجود في مقام الجعل والإنشاء، فلا تكون من قبيل العلّة لثبوت الحكم لموضوعه، وحينئذٍ يتّضح فساد القول بإنقلاب الواجب المشروط مطلقاً بعد حصول شرطه في الخارج، ويترتّب عليه فساد توهّم أنّ الالتزام بالترتّب لا يدفع محذور التزاحم بين الخطابين بتوهّم أنّ الأمر بالمهمّ بعد حصول عصيان الأمر بالأهمّ المفروض كونه شرطاً له يكون في عرض الأمر بالأهمّ، فيقع بينهما التزاحم والمطاردة. المقدمة الثالثة: إنّ فعلية الخطاب في المضيّقات تكون مساوقة لوجود آخر جزء من موضوعه وشرطه، ولا يكون بينهما تقدّم وتأخّر زماناً، فإنّ نسبة الحكم إلى موضوعه وإن لم تكن نسبة المعلول إلى علّته التكوينيّة إلّاأنّها نظيرها، فتخلّف الحكم عنه ولو لآنٍ مّا من الزمان يرجع إلى الخلف والمناقضة، ومن ذلك يعلم أنّ تأخّر الامتثال عن الخطاب أيضاً رتبي لا زماني، فإنّ نسبة الامتثال إلى الخطاب كنسبة المعلول إلى العلّة أيضاً، وأوّل زمان الخطاب هو أوّل زمان الامتثال. المقدمة الرابعة: أنّ انحفاظ الخطاب في تقدير مّا إنّما يكون بأحد وجوه ثلاثة: الوجه الأوّل: أن يكون مشروطاً بوجود ذلك التقدير، أو يكون مطلقاً بالإضافة إليه، وهذا إنّما يكون في موارد الانقسامات السابقة على الخطاب، فالإطلاق كالتقييد حينئذٍ يكون لحاظياً. الوجه الثاني: أن يكون الخطاب بالإضافة إلى ذلك التقدير مطلقاً بنتيجة الإطلاق أو يكون مقيّداً به بنتيجة التقييد، وهذا إنّما يكون في الانقسامات المتأخّرة عن الخطاب اللّاحقة له. الوجه الثالث: أن يكون الخطاب بنفسه مقتضياً لوضع ذلك التقدير أو لرفعه محفوظاً في الصورتين لا محالة، وهذا القسم مختصّ بباب الطاعة والعصيان. إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ خطاب الأهمّ في ظرف عصيانه يكون انحفاظه من القسم الثالث، أي يكون انحفاظه من قبيل انحفاظ المؤثّر في ظرف تأثيره، والعلّة في ظرف وجود معلوله، والمقتضي في ظرف وجود ما يقتضيه، فخطاب الأهمّ يقتضي إيجاد متعلّقه وامتثاله واطاعته وهدم عصيانه الذي هو من أجزاء موضوع المهمّ، فخطاب الأهمّ دائماً يطرد ويهدم ما انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۴۶ هو من أجزاء موضوع المهمّ، أي عصيان الأهمّ، وأمّا خطاب المهمّ فلا تعرّض له لا لعصيان الأهمّ ولا لعدمه لأنّه موضوع له والحكم لا يستدعي وجود موضوعه. وبهذه المقدّمة يثبت أوّلًا: طوليّة الأمرين، لأنّ أمر الأهمّ مقدّم على عصيانه الذي هو من جزاء موضوع المهمّ، فأمر الأهمّ مقدّم على أمر المهمّ برتبتين. وثانياً: عدم مزاحمة أحدهما للآخر إذا كانا بهذا الشكل. وثالثاً استحالة أن يكون مقتضى هذين الخطابين الجمع بين متعلّقيهما لأنّ مقتضى أحدهما رفع الآخر وهدمه. المقدمة الخامسة: إنّ محذور طلب الجمع بين الضدّين إنّما يترتّب على إطلاق الخطابين دون فعليتهما. (انتهى) «۱». أقول: المهمّ من هذه المقدّمات في نظره الشريف هو المقدّمة الرابعة، مع أنّ الحقّ إنّما هو المقدّمة الاولى، وهي تتضمّن نكتتين: النكتة الاولى: إنّ الأمر بالضدّين إنّما يستلزم طلب الجمع بينهما فيما إذا كانا عرضيين لا ما إذا كانا طوليين على نحو الترتّب، بل على فرض المحال لو أتى المكلّف بهما بعنوان المطلوبيّة وجمع بينهما في عرض واحد كان ذلك تشريعاً محرّماً. النكتة الثانية: ما مرّ آنفاً من أنّه عند التزاحم لا بدّ من رفع اليد بمقدار يرتفع به التزاحم لا أزيد. ولا إشكال في أنّ الأولى نكتة ثبوتيّة والثانيّة إثباتيّة. وعلى أيّ حال إنّه استنتج منهما بعد ضمّ سائر المقدّمات جواز الأمر الترتّبي، وادّعى بعد ذلك وقوع موارد كثيرة من الأمر الترتّبي في لسان الشرع، وإنّ إنكار الترتّب في الاصول يوجب إنكار الضروريات في الفقه: منها: ما إذا حرمت الإقامة على المسافر في مكان مخصوص، فإنّه مع كونه مكلّفاً فعلًا بترك الإقامة وهدم موضوع وجوب الصّوم مكلّف بالصوم قطعاً على تقدير عصيانه لهذا الخطاب وقصده الإقامة، ولا يمكن لأحدٍ الالتزام بعدم وجوب الصّوم عليه على تقدير قصده الإقامة انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۴۷ عصياناً وليس ذلك إلّاللترتّب. ومنها: ما لو فرض وجوب الإقامة على المسافر من أوّل الزوال فيكون وجوب القصر عليه مترتّباً على عصيان وجوب الإقامة، حيث إنّه لو عصى ولم يقصد الإقامة توجّه خطاب القصر، وكذا لو فرض

حرمة الإقامة فإنّ وجوب التمام يكون مترتّباً على عصيان حرمة الإقامة. ومنها: وجوب الخمس المترتّب على عصيان خطاب أداء الدَين إذا لم يكن الـدَين من عام الربـح، وأمّا إذا كان من عام الربح فيكون خطاب أداء الدَين بنفس وجوده رافعاً لخطاب الخمس لا بامتثاله «۱». قلت: أنّ مـا ذكره فى ذيـل كلامـه من الموارد الفقهيّـة يعـدّ فى الحقيقـة دليلًا ثالثاً فى المسألـة، ونسـمّيه الـدليل الفقهى فى مقابل الدليل الأوّل الذى كان عقليّاً، والدليل الثانى الذى كان وجدانياً، ولكن الإنصاف أنّه غير تامّ بل لا يناسب تفطّن المحقّق النائينى رحمه الله ودقّته فى المسائل، والعجب من المحاضـرات حيث إنّه نقل هذا الدليل من اسـتاذه ولم يرد عليه شـيئاً مع أنّ إشـكاله ظاهر، وهو أنّ جميع هـذه الموارد خارجـة عن مسألـة الترتّب بل إنّها من قبيل تبدّل الموضوع، فإنّ وجوب القصـر على المسافر فى صورة عدم قصده الإقامـة فى المورد الثانى يكون من باب بقاء موضوع المسافر على حاله ومن باب صـدق عنوان المسافر عليه، ووجوب الصّـيام عليه فى صورة قصده الإقامة مع حرمته عليه فى المورد الأوّل يكون أيضاً من باب تبدّل موضوع المسافر إلى الحاضر، وهكذا فى المورد الثالث لأنّه لعصـيانه وعدم أدائه الدَين بربحه يصـير مشـمولًا لآية الغنيمة (إذا كان الدَين من السنين السابقة) ويتحقّق موضوع الغنيمة والفائدة، فيجب عليه التخميس، وهـذا بخلاف وجوب الصّـلاة فى صورة عـدم الإزالـة لأنّه بعصـيانه وجوب الإزالـة لم يتغيّر موضوع الإزالة إلى موضوع آخر بـل أنّهـا باقيـة على وجوبها وإنّما هى مزاحمـة للصّـلاة فقط لا أكثر، فقياس ما نحن فيه بتلك الموارد مع الفارق ولا ربط بين المسألتين.

كلام التهذيب فى الترتّب

ثمّ إنّه ذهب فى تهـذيب الاـصول إلى ما هو أوسع ممّا ذكره القوم وادّعى جواز الأمر بالأهمّ انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۴۸ والمهمّ فى عرض واحد بلا تقييد واحد منهما بالعصـيان (كما عليه القوم فى تصوير الأمر بالمهمّ وقد مرّ منّا أيضاً حيث قلنا أنّ الأمر بالمهمّ مترتّب على عصـيان أمر الأهمّ) ثمّ ذكر لتصوير ذلك مقـدّمات سـبعة والمهمّ منها الثلاثـة الأخيرة، كما أنّ أهمّ الثلاثـة هو المقدّمـة الخامسة، وإليك نصّ كلامه بتلخيص منّا: «إنّ توضـيح المختار يسـتدعى رسم مقـدّمات: الاولى: التحقيق كما سـيأتى أنّ الأوامر متعلّقة بالطبائع لأنّ الغرض قائم بنفس الطبيعة بأى خصوصـيّة تشـخّصت، وفى ضـمن أى فرد تحقّقت فلا معنى لادخال أيّة خصوصيّة تحت الأمر بعد عـدم دخالتهـا فى الغرض. الثانيّـة: إنّ الإطلاق بعـد فرض تماميّـة مقـدّماته ليس معناه إلّاكون الطبيعـة تمام الموضوع للحكم بلا دخالة شىء آخر، أو ليس إلّاأنّ ما وقع تحت دائرة الطلب تمام الموضوع له، هذا ليشـمل ما إذا كان الموضوع جزئيّاً، وأمّا جعل الطبيعة مرآتاً لمصاديقهـا أو جعل الموضوع مرآتاً لحالاته فخارج من معنى الإطلاق وداخل تحت العموم أفراديّاً أو أحواليّاً. الثالثـة: إنّك قـد عرفت أنّ الأـوامر المتعلّقـة بالطبائع لا تعرض لها على أحوال الطبيعـة وأفرادها، ومنه يظهر أنّ التزاحمات الواقعـة فى الخارج بين أفراد الطبائع بالعرض غير ملحوظـة فى تلك الأدلّـة، لأنّ الحكم مجعول على العناوين الكلّية، وهو مقدّم على التزاحم الواقع بين الأفراد برتبتين: رتبة تعلّق الحكم بالعنـاوين، ورتبـة فرض ابتلاـء المكلّف بالواقعـة، ومـا له هـذا الشـأن من التقـدّم لاـ يتعرّض لحـال مـا يتـأخّر عنه برتبتين، والحاصل أنّ التزاحم بين وجوب إزالة النجاسة عن المسـجد ووجوب الصّـلاة حيث يتحقّق- متأخّر عن تعلّق الحكم بموضوعاتها وعن ابتلاء المكلّف بالواقعـة المتزاحم فيها ولا تكون الأدلّـة متعرّضـة لحاله فضـلًا عن التعرّض لعلاجه إذ قد تقدّم أنّ المطلق لا يكون ناظراً إلى حالاـت الموضوع فى نفسه فضـلًا عن حالاـته مع غيره، وعن طروّ المزاحمـة بينهما فضـلًا عن أن يكون ناظراً إلى علاج المزاحمـة، فاتّضـح بطلان اشتراط المهمّ بعصـيان الأهمّ الذى يتبنّى عليه أساس الترتّب. الرابعة: إنّك إذا تتبعت كلمات الأعلام فى تقسـيم الحكم إلى مراتبه الأربعـة تجـد فيها ما لا يمكن الموافقـة معه بل الأحكام منقسـمة إلى حكم إنشائى وهو ما لم ير الحاكم صـلاحاً فى إجرائه وإن كان نفس الحكم ذو صـلاح، أو يرى صـلاحاً فى إجرائه ولكن أنشـىء بصورة العموم والإطلاق ليلحق به خصوصه وقيـده، وإلى حكم فعلى قـد بيّن واُوضـح بخصوصه وقيوده وآن انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۴۹ وقت إجرائه وإنفاذه، وعليه إذا فرضـنا حصول عائق عن وصول الحكم إلى المكلّف وإن كان قاصـراً عن إزاحـة علّته، أو عروض مانع كالعجز والاضـطرار عن القيام بمقتضـى التكليف لا

يوجب ذلك سقوط الحكم عن فعليته، والسرّ فى ذلك أنّ غاية ما يحكم به العقل هو أنّ المكلّف إذا طرأ عليه العذر أو دام عذره وجهله أن لا يكون مستحقّاً للعقاب لا أن يكون الحكم إنشائيّاً. الخامسة: كلّ حكم كلّى قانونى فهو خطاب واحد متعلّق لعامّة المكلّفين بلا تعدّد ولا تكثر فى ناحية الخطاب بل التعدّد والكثرة فى ناحية المتعلّق، ويشهد عليه وجدان الشخص فى خطاباته، فإنّ الشخص إذا دعا قومه لانجاز عمل أو رفع بليّة فهو بخطاب واحد يدعو الجميع إلى ما رامه لا أنّه يدعو كلّ واحد بخطاب مستقلّ ولو انحلالًا للغويّة ذلك بعد كفاية الخطاب الواحد بلا تشبّث بالانحلال ... وملاك الانحلال فى الإخبار والإنشاء واحد، فلو قلنا بالانحلال فى الثانى لزم القول به فى الأوّل أيضاً مع أنّهم لا يلتزمون به، وإلّا يلزم أن يكون الخبر الواحد الكاذب أكاذيب فى متن الواقع ... وأمّا الميزان فى صحّة الخطاب الكلّى فهو إمكان انبعاث عدّة من المخاطبين بهذا الخطاب لا انبعاث كلّ واحد منهم ... والضرورة قائمة بأنّ الأوامر الإلهيّة شاملة للعصاة لا بعنوانهم، والمحقّقون على أنّها شاملة أيضاً للكفّار مع أنّ الخطاب الخصوصى إلى الكفّار وكذا إلى العصاة المعلوم طغيانهم من أقبح المستهجنات بل غير ممكن لغرض الانبعاث ... والإرادة التشريعيّة ليست إرادة متعلّقة بإتيان المكلّف وانبعاثه نحو العمل وإلّا يلزم فى الإرادة الإلهيّة عدم تفكيكها عنه وعدم إمكان العصيان، بل هى عبارة عن إرادة التقنين والجعل على نحو العموم، وفى مثله يراعى الصحّة العقلائيّة، ومعلوم أنّه لا تتوقّف عندهم على صحّة الانبعاث من كلّ أحد كما يظهر بالتأمّل فى القوانين العرفيّة. السادسة: إنّ الأحكام الشرعيّة غير مقيّدة بالقدره لا شرعاً ولا عقلًا وإن كان حكم العقل بالاطاعة والعصيان فى صورة القدرة ... لأنّه لو كانت مقيّدة بها من الشرع لزم القول بجريان البراءة عند الشكّ فى القدرة، وهم لا يلتزمون به بل قائلون بالاحتياط مع الشكّ فيها، وأمّا تقييد العقل مستقلًا فلأنّ تصرّف العقل بالتقييد فى حكم الغير وإرادته مع كون المشرّع غيره باطل، إذ لا معنى أن يتصرّف شخص فى حكم غيره. السابعة: إنّ الأمر بكلّ من الضدّين أمر بالمقدور الممكن، والذى يكون غير مقدور هو جمع انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۵۰ المكلّف بين متعلّقيهما فى الإتيان وهو غير متعلّق للتكليف. وقد نبّهنا فلا تنسى أنّ توارد الأمرين على موضوعين متضادّين مع أنّ الوقت الواحد غير وافٍ إلّابواحد منهما إنّما يقبح لو كان الخطابان شخصيين، وأمّا الخطاب القانونى الذى يختلف فيه حالات الأشخاص فربّ مكلّف لا يصادف أوّل الزوال إلّاموضوعاً واحداً، وهو الصلاة، وربّما يصادف موضوعين فيصحّ توارد الأمرين على عامّة المكلّفين ومنهم الشخص الواقف أمام المتزاحمين ولا يستهجن. إذا عرفت هذه المقدّمات: فنقول: إنّ متعلّقى التكليفين قد يكونان متساويين فى الجهة والمصلحة وقد يكون أحدهما أهمّ، فعلى الأوّل لا إشكال فى حكم العقل بالتخيير ... وأمّا إذا كان أحدهما أهمّ فإن اشتغل بإتيان الأهمّ فهو معذور فى ترك المهمّ لعدم القدرة عليه مع اشتغاله بضدّه بحكم العقل، وإن اشتغل بالمهمّ فقد أتى بالمأمور به الفعلى لكن لا يكون معذوراً فى ترك الأهمّ، فيثاب بإتيان المهمّ ويعاقب بترك الأهمّ. فظهر ممّا قدّمنا أمران: الأوّل: أنّ الأهمّ والمهم نظير المتساويين فى أنّ كلّ واحد مأمور به فى عرض الآخر، وهذان الأمران العرضيان فعليّان متعلّقان على عنوانين كلّيين من غير تعرّض لهما لحال التزاحم وعجز المكلّف، إذ المطاردة التى تحصل فى مقام الإتيان لا توجب تقييد الأمرين أو أحدهما أو اشتراطهما أو اشتراط أحدهما بحال عصيان الآخر لا شرعاً ولا عقلًا. والثانى: إنّ الأمر بالشىء لا يقتضى عدم الأمر بضدّه فى التكاليف القانونيّة كما فى ما نحن فيه» «۱».

نقد كلام التهذيب:

أقول: فى كلامه رحمه الله مواقع للنظر: الموقع الأوّل: فيما أفاده فى المقدّمة الخامسة من عدم انحلال الأحكام القانونيّة، فإنّه أوّلًا: لا إشكال فى أنّ الحكم لا يتعلّق بالعنوان بما أنّه موجود فى الذهن بل يتعلّق به بما أنّه عبرة إلى انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۵۱ الخارج، فوجوب الحجّ فى قوله تعالى: «للَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» تعلّق بعنوان المستطيع لا بما أنّه عنوان كلّى موجود فى الذهن بل تعلّق به بما أنّه مشير إلى ما فى الخارج، وحينئذٍ يكون المتعلّق حقيقة هو الأفراد، ولا معنى للانحلال إلّاهذا، وبه يندفع ما استدلّ به فى هذه المقدّمة من «لغويّة دعوة كلّ واحد بخطاب مستقلّ بعد كفاية خطاب واحد» وذلك لأنّه لا لغويّة فى البين إذا كان

مراد الشارع هو الأفراد لأنّه لا طريق حينئذٍ لتوجيه الخطاب إليهم إلّابتوجيهه إلى عنوان كلّى مشيراً إليهم على نحو الانحلال. وهكذا يندفع ما استدلّ به ثانياً من «لزوم أكاذيب من الخبر الواحد الكاذب» وذلك لأنّ الصدق أو الكذب من صفات ظاهر الكلام، وهو فى وحدته أو تعدّده تابع لوحدة الكلام وتعدّده، ولا إشكال فى أنّ الكلام فى المقام واحد والانحلال من صفات واقع الكلام، وخطاب الشارع فى نفس الأمر ينحلّ إلى أحكام متعدّدة لا إلى خطابات عديدة مستقلّة. وأمّا قضيّة الاستهجان ففيها: أنّ إتمام الحجّة على جميع العباد يقتضى شمول الحكم وتعميمه لجميع المكلّفين فى مرحلة الإنشاء، كما أنّه فى مرحلة الابلاغ والفعليّة أيضاً يعمّ جميع المكلّفين لاتمام الحجّة ولأن يهلك من هلك عن بيّنة ويحيى من حيّ عن بيّنة. وثانياً: لازم عدم الانحلال هو التفصيل فى الأحكام الكلّية القانونيّة بين العمومات والمطلقات، لأنّه لا إشكال فى انحلال الخطابات التى صدرت بنحو العموم الإفرادى إلى أحكام عديدة بعدد الأفراد كما اعترف نفسه به، ولا وجه لهذا التفصيل لوضوح أنّ الأحكام لا تختلف بسبب كون الدالّ عليه مطلقاً أو عامّاً، فلا فرق بين المطلق والعام الافرادى من حيث الانحلال، نعم الفرق بينهما أنّه فى العام الافرادى يكون ذلك بالدلالة المطابقية، وفى المطلق بالدلالة الالتزاميّة. ثالثاً: لو لم يصحّ الانحلال فما هو الفارق بين العامّ المجموعى والعام الافرادى، فإنّه لا فرق بينهما إلّابالانحلال إلى أحكام متعدّدة فى الافرادى دون العام المجموعى فإنّه حكم واحد على موضوع واحد. ورابعاً: لازم عدم الانحلال عدم إمكان قصد الأمر للمكلّف، لأنّه حينئذٍ لم يتعلّق الأمر بشخص المكلّف، مع أنّه لا كلام ولا إشكال فى إمكان قصد الأمر لكلّ مكلّف، ولازمه أن يكون المتعلّق اشخاص المكلّفين فى الواقع، ولكن بإندراجهم فى عنوان واحد، بإنشاء واحد انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۵۲ وبخطاب واحد، وهذا نظير ما إذا قال البائع: «بعت هذه المائة» الذى لا إشكال فى انحلاله إلى مائة تمليك، ولذلك لو كان بعضها ملكاً لغير البائع صار البيع باطلًا أو فضولياً بالنسبة إليه مع بقائه على صحّته بالإضافة إلى غيره، وليس هذا إلّامن باب تعدّد المنشأ وإن كان الخطاب والإنشاء واحداً. الموقع الثانى: فيما أفاده فى المقدّمة الرابعة بالإضافة إلى مرتبة الإنشاء والفعليّة من الحكم، فإنّه لا إشكال فى أنّ الفارق بين الإنشاء والفعليّة إنّما هو وجود البعث أو الزجر فى مرحلة الفعليّة وعدم وجودهما فى مرحلة الإنشاء، فشمول مرحلة الفعليّة للجاهل والعاجز لازمه توجّه البعث أو الزجر إليهما مع أنّ من شرائط البعث أو الزجر الانبعاث أو الانزجار، ولا إشكال فى عدم انبعاثهما وعدم انزجارهما، ولذلك فى مقام الجمع بين الحكم الواقعى والحكم الظاهرى نقول: إذا كان الحكم الواقعى مخالفاً للظاهرى صار إنشائيّاً لأنّه حينئذٍ يكون مجهولًا للمكلّف، والجاهل لا يمكن بعثه أو زجره، فلا يمكن أن يكون الحكم المجهول فعليّاً بالنسبة إليه. الموقع الثالث: فيما أفاده فى المقدّمة السادسه من «أنّ الأحكام الشرعيّة غير مقيّدة بالقدرة لا شرعاً ولا عقلًا وإنّما يكون العاجز معذوراً بحكم العقل» فإنّه كيف يمكن للحكيم أن يوجّه حكمه إلى العاجز على نحو الإطلاق مع إلتفاته بعجزه؟ أليس هذا تكليفاً بما لا يطاق ومخالفاً لما ورد من الآيات والرّوايات فى هذا المقام كقوله تعالى: «لَايُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا» وكقول الصادق عليه السلام: «اللّه أكرم من أن يكلّف ما لا يطيقون، واللّه أعزّ أن يكون فى سلطانه ما لا يريد» «۱» ؟ وبالجملة إنّ القدرة من الشرائط العامّة للتكليف ويدلّ عليه: أوّلًا: إنّ الإطلاق وعدم التقييد بالقدرة من جانب الحكيم قبيح عقلًا فإنّ الإطلاق وإن لم يكن بمعنى جمع القيود، ولكن تعلّق الحكم بطبيعة المتعلّق وتوجّه البعث إليها بحيث تكون هى تمام المطلوب للمولى الحكيم من دون ملاحظة القدرة والعجز قبيح عليه، وبعبارة اخرى: لا إهمال فى مقام الثبوت، فإمّا أنّ المولى لاحظ القدرة ثبوتاً أو لم يلاحظ، لا إشكال فى ملاحظته إيّاها ولكن ترك ذكرها فى الخطاب من باب الوضوح وعدم الحاجة إلى البيان عقلًا. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۵۳ وثانياً: الآيات والرّوايات الواردة فى هذا المجال، فمن الآيات مضافاً إلى ما مرّ آنفاً قوله تعالى: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» وقوله: «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ» وقوله: «فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً»، ومن الرّوايات أيضاً مضافاً إلى ما مرّ آنفاً ما روى عن النبى صلى الله عليه و آله: «إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم». هذا بالنسبة إلى الحكم الفعلى، وأمّا بالنسبة إلى الحكم الإنشائى فيمكن أن يقال بعدم كونه مقيّداً بالقدرة، وكذا الكلام بالنسبة إلى العلم فإنّه من شرائط الوجوب بالنسبة إلى مقام الفعليّة وإن كان الحكم الإنشائى مطلقاً من هذه الجهة شاملًا للعالم والجاهل، فراجع ما ذكروه فى باب الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى تجده شاهداً على

هـذا المعنى. الموقع الرابع: فى استشـهاده لعدم أخذ القدرة قيداً فى الحكم بجريان البراءة عند الشكّ فيها- فإنّه قد اجيب عنه فى محلّه من أنّه وإن كـانت القاعـدة عنـد الشـكّ فى التكليف البراءة، ولكن العقلاء يجرون الاحتياط فى خصوص الشكّ فى القـدرة من دون لزوم قبـح العقاب بلا بيان، لأنّ جريان البراءة فى موارد الشكّ فى القدرة يسـتلزم تعطيل أغراض المولى وعدم الحصول عليها فى كثير من المـوارد، ومن هـذا البـاب الاحتيـاط ولزوم الفحص لتشـخيص النصـاب وحصول الاسـتطاعة وموضوع الخمس، وبالجملـة إنّ بنـاء العقلاء مبنىّ على جريان الاحتياط عنـد الشكّ فى القـدرة، نظير جريانه فى الشـبهات قبل الفحص، فوجوب الاحتياط فى هـذه الموارد مسـتند إلى قاعـدة عقلائيّـة لا إلى عـدم أخـذ القدرة فى المأمور به. الموقع الخامس: فيما أفاده فى المقدّمة السابعة من «أنّ المحال هو طلب الجمع بين الضدّين لا الأمر بالضدّين» ففيه: إذا كان الأمر أنّ المتعلّقان بالضدّين مطلقين ولم يكن أحدهما مشروطاً بترك الآخر كان لازمه طلب الجمع كما إذا قال المولى لعبـده: «انقـذ هـذا وانقـذ هذا» لأنّ المفروض أنّ لكلّ واحد منهما بعثاً يخصّه، والجمع بين البعثين فى آنٍ واحد محال. الموقع السادس: فيما أفاده فى آخر كلامه من «حكم العقل بالتخيير فى صورة تساوى متعلّقى التكليفين فى المصلحة، وأمّـا إذا كـان أحـدهما أهمّ فـإن اشـتغل بإتيان الأهمّ فهو معـذور فى ترك المهمّ وإن اشـتغل بالمهمّ فقـد أتى بالمأمور به الفعلى لكن لا يكون معذوراً فى ترك الأهمّ» فهو حقّ ولكن لا يكون الترتّب إلّاهذا، فإنّ عدم عقابه بترك المهمّ عند الاشتغال بالأهمّ مع عقـابه فى صورة العكس يكون من آثـار الترتّب، بـل عنـد التحليـل لا يكون إلّاالأمر بشـيئين على سبيل الترتّب. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۵۴ وإن شـئت قلت: كيف يكون الأمر بالمهمّ فعليّاً مع أنّه معـذور فى تركه عنـد الاشـتغال بالأهمّ؟ أليس هذا معنى كونه إنشائيّاً كمـا هو المختار؟ وهل يمكن البعث الفعلى نحو المهمّ مع وجود البعث الفعلى نحو الأهمّ مع عجز المكلّف عن الإتيان بهما؟ وتسـميته بعثـاً فعليّـاً بالنسـبة إلى العاجز لكون الخطاب شاملًا للقادر أيضاً من قبيل التلاعب بالألفاظ. الموقع السابع: أنّ ما أفاده بعـد هـذا الكلام الطويل لا يتفاوت فى النتيجـة مع مقالة المشـهور فى الترتّب، وحاصـله كونه مطيعاً غير عاصٍ عند الإتيان بالأهمّ مع كونه مطيعاً عاصـياً عنـد الإتيان بالمهمّ، هـذا مع إمكان قصـد الأمر عنـد الإتيان بالمهمّ وصـحّته إذا كان عبادة، والباقى مناقشات لفظيّـة، اللهمّ إلّاأن يكون مراده أنّ هذا حكم العقل بينما مقالة المشـهور بحسب مقام الإثبات ناظر إلى حكم الشـرع، والإنصاف أنّه أيضاً قليل الجدوى مع قبول الملازمـة بين الحكمين. بقى هنا امور: الأمر الأوّل: قـد أشـرنا سابقاً أنّ ما ذكرنا إلى هنا بالنسـبة إلى جواز الترتّب إنّما هو بحسب مقام الثبوت، وأمّا مقام الإثبات فهل يوجد دليل على وقوع الترتّب فى الشرع أم لا؟- الجواب عنه كما عرفت أنّه لا حاجة إلى دليل فى مقام الإثبات بل يكفى إمكانه العقلى ثبوتاً لإثبات وقوعه إثباتاً، لأنّه إذا كان للشارع أمران مطلقان أحدهما بالإزالة مثلًا، والآخر بالصّلاة- لا إشـكال فى أنّ لازم بقائهما على إطلاقهما فى صورة التزاحم طلب المحال، فلابـدّ من تقييـد أحـدهما لرفع هـذا المحـذور، وحيث إنّ المفروض أنّ أحدهما أهمّ من الآخر لفوريته فلا يمكن تقييده، فيتعيّن تقييد المهمّ وهو الصّـلاة فى المثال بعصـيان الأهمّ، ونتيجته بقاء الأهمّ على إطلاقه وتقييـد المهمّ بعصيان الأهمّ، ولا دليل على رفع اليـد من الـدليلين بأكثر من هـذا المقـدار، لأنّ الضـرورات تتقـدّر بقـدرها، وليس المقصود من الترتّب إلّاهـذا، فظهر من هـذا البيان أنّ اللابدّيـة العقليّة كافية لإثبات الترتّب فى مقام الإثبات أيضاً. الأمر الثانى: قـد مرّ فى مقام نقل كلام تهذيب الاصول ونقده اعتبار القدرة فى صـحّة التكليف عقلًا وشـرعاً من طريقين: انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۵۵ أحـدهما: من طريق حكمـة البارى وقبـح توجّه الخطاب من جانب الحكيم إلى العاجز. وثانيهما: من طريق الآيات والرّوايات الدالّـة على أنّ اللَّه تعالى لا يكلّف نفساً بغير المقـدور، وبالجملـة إنّ القدرة قيد للتكليف الفعلى فى جميع الموارد عقلًا وشـرعاً. ولكن بعض الأعاظم فصّل بين الموارد وقسّـمها إلى قسـمين: قسم تعتبر القـدرة فيه بحكم العقل فيدخل فى بحث الترتّب، وقسم تعتبر القدرة فيه بحكم الشـرع فلاـ يـدخل فى بحث الترتّب. الأمر الثالث: كان البحث إلى هنا فى الترتّب بين الواجبين، ولكن هل يمكن الترتّب فى اجزاء واجب واحد إذا كان أحد الأجزاء أهمّ من الجزء الآخر، أم لا؟ فإذا كان المكلّف قادراً بإتيان أحد الجزئين كالركوع والسـجود، وكـان أحـدهما أهمّ من الآـخر فلو ترك الأـهمّ وأتى بـالمهمّ فهـل يقع الواجب صـحيحاً من بـاب الأمر الترتّبى أو لا؟ فقـد حكى عن جماعـة من المحقّقين القول بكونه داخلًا فى باب الترتّب مع أنّ الإنصاف عـدم جريانه فى اجزاء الواجب، لأنّ أجزاء الواجب تدريجية

الوجود فهو مأمور بالقيام مثلًا فى هذا الآن وليس مأموراً بالجلوس، فإذا جلس بطلت الصّلاة. وبعبارة اخرى: إذا كانت الأجزاء تدريجية الوجود كانت باعثية الأمر إليها أيضاً تدريجية، فالمكلّف فى هذا الآن مبعوث إلى الجزء المتقدّم وليس مبعوثاً إلى الجزء المتأخّر حتّى كـان حفـظ القـدرة لإتيـانه واجبـاً عليه ولو كان أهمّ من الجزء المتقـدّم. الأمر الرابع: ما مرّ بناءً على جواز الترتّب من أنّ وجوب المهمّ مشروط بعصيان الأهمّ هل هو على نحو الشرط المتقدّم أو المقارن أو المتأخّر؟ لا إشكال فى عدم كونه على نحو الشرط المتقدّم، لأنّ معناه أنّ عصـيان الأهمّ فى الزمان الخاصّ به شرط الإتيان بالمهمّ فى الزمان الخاصّ به، أى «إن عصيت الأمر بالأهمّ ومضى زمانه إئت بالمهمّ»، ومن الواضـح أنّه حينئـذ خارج عن محلّ البحث لأنّ محلّ البحث فى الترتّب إنّما هو الأمر بالضدّين فى زمان واحد على نحو ترتّب أحدهما على الآخر رتبة، بينما هنا يكون الأمر بالضدّين فى زمانين مختلفين، وأمّا الشرط المقارن فلا بأس به، لأنّ معناه أنّ الأمر بالمهمّ مقارن زماناً مع عصـيان الأهمّ وأنّ يتوجه إلى المكلّف فى نفس لحظة عصـيان الأهمّ، وكذلك الشرط المتأخّر لأنّه معناه توجه الأمر بالمهمّ إلى المكلّف حينما قصد عصيان الأهمّ. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۵۶ ويمكن أن يقال: إنّ الشرط هنا مقارن لو كان الأمر بـالمهم مشـروطاً بـإرادة عصـيان الأهمّ، ومتأخّر لو كان مشـروطاً بنفس عصـيان الأهمّ فى الخارج. الأمر الخامس: ممّا أُورد على القول بجواز الترتّب مـا ذكره المحقّق الخراسـانى رحمه الله بقوله: «ثمّ إنّه لاـ أظنّ أن يلتزم القائـل بـالترتّب بمـا هو لازمه من الاسـتحقاق فى صورة مخالفـة الأمرين لعقوبتين ضـرورة قبـح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد، ولذا كان سـيّدنا الاسـتاذ رحمه الله لا يلتزم به على ما ببالى وكنّا نورد به على الترتّب». وتوضـيح ما أفاده: أنّه بناءً على جواز الترتّب لا إشكال فى تعدّد الأمر، واقتضاء كلّ واحد منهما عقاباً على تركه على تقـدير تركهما فيتعـدّد العقاب، مع أنّ لازمه هو العقاب على أمر غير مقدور لأنّ المفروض أنّ المكلّف كان قادراً على الإتيـان بأحـد الضـدّين فقـط. وقـال فى المحاضـرات مـا حاصـله: أنّا نلتزم بتعـدّد العقاب بل لا مناصّ منه لأنّ المسـتحيل إنّما هو كون العقاب على ترك الجمع بين الواجبين (الأهمّ والمهم) لا كونه على الجمع فى الترك، بمعنى أنّه يعاقب على ترك كلّ منهما فى حال ترك الآـخر، والجمع بين تركى الأـهمّ والمهمّ خارجاً مقـدور للمكلّف فلا يكون العقاب عليه عقاباً على غير مقـدور «۱». أقول: إنّ ما ذكره أشـبه شـيء بالسفسـطة، لأنّ المفروض جواز الترتّب فى مثل إنقاذ الغريق الذى لا يكون قادراً على الجمع بين الضدّين حتّى على نحو الترتّب بل يكون قادراً على أحـدهما فقط مطلقاً، فيكون العقاب على كليهما عقاباً على أمر غير مقـدور، فليكن العقاب واحداً. إن قلت: كيف يكون العقـاب واحـداً مع أنّ الأـمر متعـدّد؟ قلنـا: إنّ الأمر متعـدّد ولكن على نحو الترتّب فيكون المطلوب على كلّ تقـدير شيء واحـد، فيكون العقـاب واحـداً ولكنّه يعـاقب بمقـدار العقـاب المترتّب على ترك الأـهمّ بنـاءً على ترك كليهمـا، وبمقـدار ما به التفاوت بين عقاب الأهمّ وعقاب المهمّ بناءً على ترك الأهمّ وإتيان المهمّ. وإن شـئت قلت: المولى لا يريد كليهما معاً، فكيف يعاقب على تركهما معاً؟ والظاهر أنّ منشأ الاشتباه هو عدم التوجّه إلى الفرق بين الأوامر المطلقة والمترتّبة. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۵۷ الأمر السادس: قـد يقال بإمكان حلّ مسألـة اجتماع الأمر والنهى من ناحيـة الترتّب لأنّها فى مثال إتيان الصّـلاة فى الدار المغصوبة مثلًا ترجع فى الحقيقـة إلى أن يقول المولى لعبـده: «لاـ تغصب وإن غصـبت فلاـ أقـلّ صلّ» ولكن الصـحيح أنّه لا ربط بين المسألتين، لأنّ مسألة الترتّب تجرى فى الضـدّين اللّذين هما شـيئان وجوديان لا يجتمعان فى الوجود، بخلاف مسألة اجتماع الأمر والنهى التى يكون المتعلّق فيها شـيء واحد وإن كان مجمعاً لعنوانين، فإنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون على القول بالامتناع مع قطع النظر عن الترتّب كما هو المفروض. الأمر السابع: فى ثمرة البحث عن الترتّب. إنّ ثمرة البحث تصحيح العمل إذا كان من العبادات من طريق قصد الأمر، فإنّ لازم جواز الترتّب كون الصّـلاة مثلًا فى المثال المعروف مأموراً بها فيمكن إتيانها بقصـد هذا الأمر. نعم هيهنا طريقان آخران لتصـحيح العمـل أيضاً: أحـدهما: قصـد الملاك والمحبوبيّـة. والثانى: قصـد الأمر المتعلّق بكلّى الصّـلاة بلحاظ تعلّقه بسائر الأفراد غير هـذا الفرد المزاحم. إن قلت: إنّ متعلّق الأمر وإن كان هو طبيعة الصّـلاة وماهيتها، ولكن لا إشـكال فى أنّها قنطرة إلى أفرادها فى الخارج وعنوان مشير إليها، فكأنّ الأمر تعلّق بالافراد من أوّل الأمر، وحينئـذٍ كيف يمكن تصـحيح هذا الفرد بقصد الأمر المتعلّق بذاك الفرد مع أنّهما فردان مختلفـان؟ قلنـا: المفروض أنّه لا فرق بين الفردين إذا كانا فردين لماهيـة واحـدة، إنّما الفرق فى وقوع المزاحمـة لأحـدهما دون

الآخر. وهنا ثمرات اخرى لجواز الترتّب: منها: فى ما إذا أتى بالصّلاة إخفاتاً بدل إتيانها جهراً وبالعكس، أو أتى بالصّلاة قصراً بدل إتيانها تماماً وبالعكس، فقد ذهب المشهور إلى صحّة الصّلاة إذا كان جاهلًا مقصّراً مع ترتّب العقاب، ولكن استشكل عليهم بأنّه كيف يترتّب العقاب مع صحّة الصّلاة، فمن الوجوه التى ذكرت لحلّ هذا الإشكال ما ذكره الشّيخ الكبير كاشف الغطاء رحمه الله من أنّه داخل فى باب الترتّب، وأنّ المكلّف مأمور أوّلًا بإتيان الصّلاة جهراً مثلًا، وعلى فرض عصيانه مأمور به انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۵۸ إخفاتاً، فهو يثاب على إتيان المهمّ وهو الصّلاة عن إخفات، ويعاقب على ترك الأهمّ وهو الصّلاة عن جهر، وتحقيق المسألة يترك إلى محلّه فى الفقه. ومنها: نفس كشف الأمر بالمهمّ مع ترك الأهمّ، لأنّ وجوب المهمّ أى وجوب الصّلاة فيما إذا ترك الإزالة حكم من الأحكام الخمسة وفرع من الفروعات الفقهيّة، والمسألة الاصوليّة هى ما يستنبط منها حكم من الأحكام الفقهيّة. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۵۹

الفصل الثانى عشر أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه

هل يجوز أمر الآمر مع العلم بانتفاء شرطه، أو لا؟ الظاهر أنّ منشأ طرح هذا البحث هو الأوامر الامتحانيّة من باب أنّ الآمر فيها عالم بانتفاء شرط المأمور به وأنّ المكلّف ليس قادراً بإتيان المأمور به. وكيف كان: المشهور بين أصحابنا هو عدم الجواز، بينما المشهور عند المخالفين هو الجواز، ولكن قبل بيان أدلّة القولين لا بدّ من تحرير محلّ النزاع فنقول: فيه احتمالات أربع: الاحتمال الأوّل: أمر المولى جدّاً مع العلم بانتفاء شرط الأمر، أى طلب المولى شيئاً على نحو الجدّ مع انتفاء شرطه، وهو الشوق النفسانى إلى المأمور به، ولا إشكال فى استحالته، لأنّ الشرط هذا من أجزاء العلّة، والأمر بشىء جدّاً مع عدم الشوق إليه يرجع إلى حصول المعلول من دون حصول علّته وهو محال. الاحتمال الثانى: أن يكون الكلام فى الإمكان الذاتى، بأن يكون الكلام فى أنّ أمر المولى جدّاً بشىء مع عدم حصول شرطه ممكن ذاتاً وثبوتاً أم لا؟ والفرق بينه وبين الوجه الأوّل هو أنّ البحث فى الأوّل كان فى الإمكان الوقوعى وبالغير لأنّ حصول المعلول من دون علّته محال بالغير، بخلاف الكلام فى هذا الوجه فإنّه يكون فى الإمكان الذاتى، وكيف كان فهذا الوجه لتصوير محلّ النزاع أيضاً غير معقول، لأنّ من الواضح أنّ أمر الآمر مع انتفاء شرطه لا يكون مستحيلًا ذاتاً من قبيل اجتماع الضدّين. الاحتمال الثالث: أن يكون المراد أمر الآمر مع اجتماع شرائطه فى مرحلة الإنشاء وانتفاء شرائطه فى مرحلة الفعليّة كما إذا كان بداعى الامتحان فقط، فيكون مردّ العنوان إلى أنّه «هل يجوز إنشاء الأمر مع انتفاء شرط الفعليّة للتكليف أو لا؟». انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۶۰ لا إشكال فى أنّ هذا وجه معقول يمكن وقوعه خارجاً، لأنّه لا مانع لانشاء الأمر من دون حصول شرائط فعليّته لتصوّر مصالح اخرى فى أمر المولى غير حصول العبد على مصالح المكلّف به كمصلحة الامتحان، وهو واضح، وقد عرفت أنّ منشأ طرح المسألة أيضاً هذا المعنى. الاحتمال الرابع: ما ذكره فى الفصول وذهب إليه فى تهذيب الاصول وهو أن يكون المراد أمر الآمر مع العلم بانتفاء شرط وجود المكلّف به (والفرق بينه وبين الثلاثة الاولى أنّ المعلوم هنا هو انتفاء شرط وجود المكلّف به، بينما المعلوم فى الثلاثة هو انتفاء شرط التكليف) وهو نظير بعض الأوامر الامتحانيّة حيث إنّ المولى يأمر فيه مع العلم بانتفاء شرط وجود المكلّف به، وهو عدم النسخ لأنّه يعلم بأنّه سوف ينسخ. فإن كان المراد فى المسألة هذا الوجه فهو أيضاً وجه معقول ولكن يمكن المناقشة فى المثال بأنّه راجع إلى الوجه الثالث، لأنّ عدم النسخ من شرائط التكليف بقاءً لا المكلّف به، فإنّ النسخ عبارة عن رفع التكليف وإزالة الحكم، وعلى أيّ حال: الوجه المعقول فى تصوير محلّ النزاع إنّما هو الوجه الثالث والرابع، والحقّ التفصيل بين ما إذا كان الضمير الموجود فى العنوان (مع العلم بانتفاء شرطه) راجعاً إلى وجوب المأمور به، فيكون المراد من الشرط حينئذٍ شرط التكليف كالإستطاعة، ويكون محلّ النزاع هو الوجه الثالث، وبين ما إذا كان الضمير راجعاً إلى وجود المأمور به، فيكون الشرط شرط المكلّف به كالوضوء ويكون محلّ النزاع هو الوجه الرابع، فإن قلنا بالأوّل فيمكن أن يقال: إنّ هذا البعث لغو لأنّ لازمه أن يقول المولى لعبده: «إذا استطعت فحجّ» مع علمه بعدم استطاعته، ومن واضح أنّه لا فائدة لمثل هذا البعث اللهمّ إلّا أن يلاحظ فيه منافع وأغراض اخر. وإن قلنا بالثانى فلا إشكال فى

جوازه كما إذا أمر بالصّلاة مع علمه بعدم كونه متوضّأً. والإنصاف أنّ هذه المسألة من المسائل التى عنونها بعض الأشاعرة مع عدم وضوح المراد منها ومع عدم ترتّب ثمرة عليها، ولها نظائر فى المسائل الاصوليّة. بقى هنا امور: الأمر الأوّل: فيما أفاده فى تهذيب الاصول من التفصيل بين الأوامر القانونيّة والأوامر انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۶۱ الشخصيّة وأنّه «إن كان الأمر شخصياً متوجّهاً إلى شخص معيّن فالحقّ هو القول بالامتناع إذ الملاك هو احتمال انبعاثه وهو لا يجتمع مع العلم بانتفاء شرطه أىّ شرط كان من شرط الجعل أو المجعول بل مع انتفاء الاحتمال من جهة القصور أو التقصير من المكلّف، وأمّا الأوامر الكلّية القانونيّة المتوجّهة إلى عامّة المكلّفين فلا يجوز مع العلم بفقد عامّتهم للشرط، وأمّا مع كون الفاقد والواجد مختلطين موجودين فى كلّ عصر ومصر كما هو الحال خارجاً، فالتكليف عامّ شامل للقادر والعاجز، وفعلى فى حقّ العاصى والمطيع والنائم والساهى، نعم للعقل الحكومة المطلقة فى تشخيص المستحقّ للعقاب من غير المستحقّ فيجعل العاجز ومن أشبهه فى عداد المعذورين فى مخالفة الحكم الفعلى» «۱». أقول: إنّ هذا مبنى على عدم انحلال خطاب واحد إلى خطابات متعدّدة مستقلّة كما صرّح به فى تتمّة كلامه، وقد مرّ فى مبحث الترتّب المناقشة فيه وفى ما يترتّب عليه من الأحكام الكثيرة، نعم مع قطع النظر عن مبنى الانحلال لو علم بانتفاء الشرط عن عامّة المكلّفين كان أمر الآمر لغواً فلا يجوز أمره مع العلم بانتفاء شرطه كما أشار إليه فيما عرفت من كلامه، وأمّا إذا علم بانتفاء الشرط عن بعض المكلّفين فلا إشكال فى أمره وخطابه بلحاظ وجود الشرط فى سائر المكلّفين، بل لا فرق حينئذ بين القول بالانحلال وعدمه، لأنّ الخطاب على أىّ حال واحد ولو كان الحكم منحلّا بأحكام عديدة، وحيث إنّ الخطاب واحد صدر على نحو الكلّى فلا يلزم لغويّة لأنّها ترجع إلى اللفظ، واللفظ واحد. الأمر الثانى: فيما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله من «أنّ هذه المسألة باطلة من أصلها وليس فيها معنى معقول يبحث عنه لما عرفت فى مبحث الواجب المشروط أنّ فعلية الحكم فى القضايا الحقيقية مشروطة بوجود موضوعه خارجاً ويستحيل تخلّفها عنه، وعلم الآمر بوجوده أو بعدمه أجنبى عن ذلك، فلا معنى للبحث عن جواز أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه، كما قد عرفت أنّ الحكم فى القضايا الخارجيّة يدور مدار علم الحاكم ووجود شروط الحكم، وأمّا نفس وجودها فى الخارج أو عدمها فيه فهو أجنبى عن الحكم فلا معنى للبحث عن الجواز المزبور فيها أيضاً» «۲». انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۶۲ أقول: قد أورد تلميذه المحقّق المقرّر له فى الهامش «بأنّ فعلية الحكم فى القضايا الحقيقية وإن كانت تدور مدار وجود الموضوع خارجاً إلّاأنّ جعل الحكم على الموضوع المقدّر وجوده مع العلم بعدم تحقّقه خارجاً لغو لا يمكن صدوره من الحكيم» «۱»، وهو جيّد متين. الأمر الثالث: قد يقال بأنّ ثمرة هذه المسألة تظهر فى باب الصّوم من باب أنّه إذا كان المكلّف سالماً مثلًا فى شهر رمضان فأفطر ثمّ صار مريضاً أو سافر بعد الإفطار أو حاضت فتبيّن بذلك انتفاء شرط الوجوب وهو بقاء شرائط الوجوب إلى المغرب، فإن قلنا بجواز أمر الآمر مع العلم بانتفاء شرطه تجب عليه الكفّارة لأنّه خالف الأمر المتعلّق بالصّيام الشامل له أيضاً، وأمّا إن قلنا بعدم الجواز فلا كفّارة بل لا قضاء عليه لانكشاف عدم وجوب الصّيام عليه فى الواقع. ولكن الإنصاف عدم ارتباط المسألة بالمقام لأنّ الثابت من أدلّة الكفّارات انحلال وجوب الصّوم إلى تكاليف متعدّدة بتعدّد الآنات وأنّ الصّيام واجب ما دام الموضوع باقياً، ولذلك قام الإجماع على عدم جواز الإفطار قبل الخروج عن حد الترخّص لمن يعلم من طلوع الفجر بمسافرته فى أثناء يومه، وبعبارة اخرى: المستفاد من الأدلّة عدم انتفاء شرط التكليف فى هذه المسألة، وحينئذٍ لا تكون من مصاديق المقام.

الفصل الثالث عشر هل الأمر متعلّق بالطبائع أو بالأفراد؟

وهى مسألة معروفة بين الاصوليين، وقد أعطاها بعض الأعاظم «۱» شكلًا فلسفيّاً ببيانات عديدة منها: «أنّ الكلّى الطبيعى هل يكون بنفسه موجوداً فى الخارج أو أنّه موجود بوجود أفراده؟». ولكن الإنصاف أنّها مسألة عرفيّة كما هو الغالب فى المسائل الاصوليّة، توضيح ذلك: أنّه لا إشكال فى أنّ كلّ طبيعة إذا وجدت فى الخارج يكون لها لوازم قهريّة خارجيّة بحسب الزمان والمكان أو الكمّ والكيف وغيرها من العوارض كالجهر والاخفات وخصوصيّة الوقوع فى أىّ زمان ومكان بالنسبة إلى طبيعة الصّلاة التى هى عبارة عن

الركوع والسجود والقيام والتكبير والتسليم وغيرها من الأذكار الواجبة، وحقيقة البحث فى المقام هى أنّه هل تكون هذه اللوازم القهريّة والخصوصيّات الخارجيّة داخلة تحت الطلب، أو أنّ متعلّق الطلب هو طبيعة الصّلاة مجرّدة عن هذه اللوازم، ولا ريب أنّ هذا بحث عرفى عقلائى، ويكون عنوان البحث حينئذٍ أنّ الخصوصيّات الفرديّة الخارجيّة التى لا تنفكّ عن الطبيعة فى الخارج هل هى داخلة تحت الطلب، أو لا-؟ ولا- يخفى أنّ محلّ النزاع ما إذا لم يصرّح المولى بخصوصيّة فرديّة فى كلامه، وإلّا فلا إشكال فى أنّها داخلة تحت الطلب كما إذا قال مثلًا: «صلّ فى أوّل الوقت». إن قلت: «إنّ تشخّص الوجود بذاته لا- بالخصوصيّات التى تلحق به، وبعبارة اخرى: إنّ الوجود عين التشخّص ويكون لكلّ واحد من العوارض مثل الزمان والمكان والكمّ والكيف وجود آخر مضافاً إلى وجود الجوهر وقائماً عليه، فيكون لكلّ واحد من هذه الوجودات تشخّص بذاته وامتياز بنفسه عن غيره، سواء كان جوهراً أو عرضاً، ولا يكون وجود عرض انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۶۴ مشخّصاً لوجود عرض آخر، وكذلك وجود جوهر بالإضافة إلى وجود جوهر آخر، أو وجود عرض بالنسبة إلى جوهره الذى يقوم به، بل العرض إنّما يكون ملازماً لجوهره فى الخارج ولا- ينفكّ عنه، لا- أن يكون مشخّصاً له بل تشخّصه بذاته، وبناءً على ذلك: فإنّ الامور المتلازمة للوجود الجوهرى خارجاً التى لا تنفكّ عنه كأعراضه من الكمّ والكيف وغيرهما لا يعقل أن تكون مشخّصات لذلك الوجود، فإطلاق المشخّصات على تلك الأعراض مسامحة جدّاً، وعليه فليست هذه الأعراض واللوازم متعلّقة للأمر سواء قلنا بتعلّق الأمر بالطبائع أو بالأفراد. وبعبارة اخرى: إنّ تلك اللوازم كما أنّها خارجة عن متعلّق الأمر على القول بتعلّقه بالطبيعة، كذلك هى خارجة عن متعلّقه على القول بتعلّقه بالفرد» «۱». قلنا: الإنصاف أنّه لا سبيل لهذه التدقيقات الفلسفية فى محلّ البحث، فإنّا نقبل أنّ الوجود متشخّص بذاته لا بعوارضه، لكن الكلام فى أنّ هذه العوارض بملاحظة عدم انفكاكها عن الطبيعة فى الخارج هل يسرى الأمر من الطبيعة إليها على البدل عند العرف أو لا، سواء كان تشخّصها بتلك العوارض أو لم يكن؟ فالمسألة عرفيّة لا- فلسفية. ثمّ إنّ ثمرة المسألة تظهر فى موارد عديدة: منها: باب اجتماع الأمر والنهى كالصّلاة فى الدار المغصوبة فإنّه قد يقال: بأنّه إذا تعلّق الأمر بالطبائع كانت النتيجة جواز الاجتماع، لأنّ الأمر المتعلّق بالصّلاة لا يسرى إلى الخصوصيّات الفرديّة كغصبية الدار فى المثال، وإن قلنا بتعلّقه بالافراد كانت النتيجة الامتناع، لأنّ الخصوصيّة المزبورة (أى الغصبية) تصير أيضاً منهياً عنها ويستحيل تعلّق الأمر بالمنهى عند الآمر والمبغوض عنده (فتأمّل). منها: حكم الضمائم المباحة فى الوضوء وغيره من أبواب العبادات كالوضوء بالماء الحارّ فى الشتاء والبارد فى الصيف، فلو توضّأ مثلًا بالماء البارد مع قصد التبريد وقلنا بتعلّق الأمر بالطبيعة، فلا إشكال فى صحّة الوضوء لأنّ المأمور به إنّما هو مجرّد الطبيعة، وقد وقعت بقصد القربة، وأمّا إن قلنا بتعلّق الأمر بالافراد يقع الوضوء باطلًا، لأنّ الخصوصيّة أيضاً وقعت متعلّقة للأمر العبادى فلابدّ من إتيانها أيضاً بقصد القربة. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۶۵ وهكذا إذا أتى بالصّلاة فى مكان حارّ فى فصل الشتاء. إذا عرفت ذلك فنقول: ذهب المحقّقون إلى أنّ الأوامر متعلّقة بالطبائع واستدلّوا له بوجوه: الوجه الأوّل: الوجدان كما صرّح به فى الكفاية بقوله: «وفى مراجعة الوجدان غنىً وكفاية عن إقامة البرهان على ذلك حيث يرى إذا راجعه أنّه لا غرض له فى مطلوباته إلّانفس الطبائع ولا نظر له إلّاإليها من دون نظر إلى خصوصيّاتها الخارجيّة وعوارضها العينية بحيث لو كان الانفكاك عنها بأسرها ممكناً لما كان ذلك ممّا يضرّ بالمقصود أصلًا». الوجه الثانى: أنّ الطلب سعة وضيقاً تابع للغرض فيدخل فيه ما يكون دخيلًا فى الغرض، ولا ريب أنّ الغرض قائم بطبيعة الصّلاة مثلًا فحسب لا خصوصيّاتها الزمانيّة أو المكانيّة. نعم لا يخفى أنّ هذا الوجه فى الواقع تصوير برهانى لدليل الوجدان ولا يكون دليلًا مستقلًا عنه. الوجه الثالث: التبادر فإنّ المتبادر من الأوامر والنواهى إنّما هو طلب إيجاد الطبيعة أو تركها فقط، وهذا كافٍ فى إثبات المقصود. واستدلّ لتعلّقها بالافراد بوجهين: أحدهما: إنّ الموجود فى الخارج هو الفرد لا الطبيعة، وحينئذٍ يكون تعلّق الأمر بالطبيعة بلحاظ أنّها مرآة إلى الخارج لا بلحاظ نفسها، وينتقل الأمر من طريق الطبيعة إلى الأفراد، وهو المقصود. ولكن اجيب عنه: بأنّ هذا مبنى على عدم وجود الكلّى الطبيعى فى الخارج مع أنّه قد قرّر فى محلّه أنّ الطبيعى موجود فى الخارج ضمن أفراده، فيكون وجود الطبيعة متعلّقاً للأمر دون ضمائمه. ثانيهما: إنّ المتلازمين فى الوجود لا يختلفان فى الحكم، وحيث إنّ اللوازم الخارجيّة والخصوصيّات الفرديّة تكون من لوازم الوجود فى الخارج فيسرى الحكم

إليهـا. والجواب عنه مـا مرّ فى بعض الأبحاث السابقـة من أنّ غايـة ما يقتضـيه التلازم إنّما هو عـدم اختلاف المتلازمين فى الحكم بأن يكون أحدهما محكوماً بالوجوب والآخر محكوماً بالحرمة مثلًا لا اتّحادهما فى الحكم أيضاً فإنّه لا دليل عليه البتة. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۶۶ بقى هنـا امور: الأمر الأوّل: ربّما يتوهّم من قولنا بأنّ الأوامر تتعلّق بالطبائع أنّ المتعلّق هو الطبيعـة من حيث هى هى، فيعترض عليه بأنّ الطبيعـة من حيث هى هى ليست إلّاهى، لا مطلوبـة ولا مبغوضـة، ومقتضاه كون الطبيعة فى حدّ ذاتها خاليّة عن القيود فإنّ كلّ شىء فى مرتبـة ذاته ليس إلّانفس ذلـك الشـىء لا ـ غير. وبعبارة اخرى: المراد من الماهيـة إنّما هو نفس مفهوم الإنسان مثلًا وهو ليس إلّانفسه، وليس مفهوم الشجر والحجر وغيرهما، أى أنّ كلّ ماهية يكون لها مرتبة خاصّة لا سبيل لغيرها إليها. وبعبارة ثالثة: ما هو متعلّق الأـوامر؟ فـإن كـان هو الماهيـة من حيث هى هى فإنّهـا ليست إلّـا هى لا ـ محبوبـة ولا مبغوضـة، وإن قلنا أنّه الماهيـة بقيـد الوجود فإنّه تحصـيل للحاصل، وإن قلنا أنّه الماهيـة بقيـد العدم فهو محال. واجيب عنه: بأنّ متعلّق الطلب إنّما هو إيجاد الماهيّة فى الخارج، وبتعبير آخر: إنّ الوجود يتصوّر على قسـمين: الوجود بالمعنى المصدرى والوجود بالمعنى اسم المصدرى، والمتعلّق للأوامر إنّما هو الأوّل أى الإخراج من كتم العـدم إلى عالم الوجود أو انقلاب العـدم إلى الوجود، والتحصـيل للحاصل إنّما هو الوجود بمعنى اسم المصدرى لا المصدر. توضـيح ذلك: الطلب التشـريعى يكون بمنزلة الطلب التكوينى، فكما أنّ المولى فى طلبه التكوينى للماء مثلًا لا يطلب الماهيّة من حيث هى هى لأنّها لا ترفع العطش ولا يطلب السـقى الموجود بل يطلب إيجاد السـقى فى الخارج، كذلك فى طلبه التشـريعى من العبـد، فيطلب الإيجاد، أى المعنى المصـدرى لا السـقى الحاصل بمعنى اسم المصـدر ولا الماهيـة من حيث هى هى. نعم هـذا كلّه فى الطلب، وأمّا هيئة الأمر فقد يقال بأنّ متعلّقها إنّما هو نفس الطبيعة لا وجودها، لأنّ نفس الهيئة متضـمّنة لمعنى الوجود، أى أنّها بنفسـها بمعنى طلب الوجود، ومع ذلك لا معنى لأن يكون الوجود جزءً لمتعلّقها، أى جزءً لمادّة الأمر. وبعبارة اخرى: إنّ الوجود جزء للهيئة لا المـادّة والمتعلّق. ولكن الإنصـاف أنّ هيئـة الأـمر أيضـاً وضـعت لطلب الوجود لأنّها عبارة عن البعث إلى الفعل، ويكون بمنزلـة البعث التكـوينى، فكمـا أنّ البعث التكوينى يتعلّق بإيجـاد المطلوب فكـذلك انوار الأـصول، ج ۱، ص: ۴۶۷ البعث التشـريعى، أى مفـاد هيئة «افعـل». الأـمر الثـانى: أنّ المراد من الوجود فى مـا نحن فيه إنّمـا هو الوجود السـعى السـارى فى جميع الأفراد لا وجود خاصّ من قبيل الجزئى الحقيقى، بـل يكون حينئـذٍ من قبيـل الجزئى الإضـافى وشبيهاً للكلّى فى باب المفاهيم بحيث ينطبق على كثيرين. الأمر الثالث: قال المحقّق العراقى رحمه الله: «إنّ الـذى يقتضـيه التحقيق هو تعلّق الأوامر والطلب بنفس الطبيعـة لكن بما هى مرآة للخارج وملحوظة بحسب اللحـاظ التصوّرى عين الخـارج لا ـ بالوجود الخارجى كما هو الشأن فى سائر الكيفيات النفسـيّة من المحبّـة والاشتياق بل العلم والظنّ ونحوهما، كما يشـهد لذلك ملاحظة الجاهل المركّب الذى يعتقد بوجود شـىء بالقطع المخالف للواقع، فيطلبه ويريده أو يخبر بوجوده وتحقّقه فى الخارج، إذ لولا ما ذكرنا من تعلّق الصـفات المزبورة بالعناوين والصور الذهنيّة بما هى ملحوظة خارجيّة، يلزم خلوّ الصـفات المزبورة عن المتعلّق فى مثـل الغرض مع أنّ ذلـك كمـا ترى (إلى أن قال): وعلى ذلك لا يبقى مجال لجعل المتعلّق للطلب فى الأوامر عبارة عن الوجود أو صرف الإيجاد» «۱». أقول: إنّا نقبل تعلّق الأوامر بالطبائع بما هى مرآة للخارج لكنّه بنفسه دليل على أنّ حقيقة المطلوب هو الوجود الخارجى الذى لا شكّ فى أنّه منبع كلّ أثر، وأنّ الأوامر وإن تعلّقت ابتداءً وفى بدو النظر بالوجود الذهنى ولكنّهـا لا ـ تسـتقرّ عليه بـل تعبر منه إلى الإيجـاد فى الخـارج فمـا تتعلّق به الأوامر حقيقـة إنّما هو الإيجاد فى الخارج، ولكن من طريق تعلّقها بعناوين تشير إلى الخارج وتعبّر عنه ولا يقاس الأمر على العلم والظنّ.

الفصل الرابع عشر إذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز أو لا؟

ويمكن أن نعبّر عن عنوان البحث بأنّه إذا نسـخ الوجوب فهل يبقى الجواز على حدّ الاسـتحباب، أو لا؟ واعلم أنّه لم يذكر فى كلمات القوم مثالًا من الأمثلـة الفقهيّـة للمقـام ولكن يمكن التمثيـل له بقوله تعـالى: «يَا أَيُّهَـا النَّبِيُّ حَرِّضْ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفاً مِنْ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَايَفْقَهُونَ» «۱» حيث يمكن أن يقال بأنّه يدلّ

على وجوب الجهاد وإن كان المسلمون من حيث العدد عُشر عدد الكفّار ولكنّه نسخ بقوله تعالى بعده: «الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكَمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُم مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ» «۲» فإنّه يدلّ على تخفيفه تعالى عن المسلمين ورفع وجوب الجهاد إلّافيما إذا كان عدد المسلمين نصف عدد الكفّار على الأقلّ، فيبحث حينئذٍ فى أنّه هل يبقى جواز الجهاد أو استحبابه فيما إذا كان عدد المسلمين عُشر عدد الكافرين أو لا؟ إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المعروف بين المحقّقين عدم بقاء حكم الجواز فضلًا عن الاستحباب، وهو الصحيح فى المسألة، وذلك لأنّ بقاء الجواز إمّا يستفاد من دليل الناسخ أو من دليل المنسوخ أو من دليل آخر خارج عنهما، أمّا الدليل الناسخ فلا إشكال فى عدم دلالته عليه حيث إنّه دالّ على مجرّد نسخ الحكم فقط لا- أكثر وهذا واضح، وبعبارة اخرى: أنّ لسانه لسان الرفع لا الوضع والإثبات. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۷۰ وأمّا دليل المنسوخ فقد يقال بدلالته على بقاء الجواز ببيان أنّ الوجوب الذى يكون مدلولًا له- مركّب من أمرين: طلب الفعل والمنع من الترك، والمنفى بدليل الناسخ إنّما هو الجزء الثانى أى المنع من الترك، وأمّا الجزء الأوّل وهو طلب الفعل واستحبابه فهو باقٍ على حاله. ولكن اجيب عنه: بأنّ الوجوب ليس أمراً مركّباً بل أنّ حقيقته أمر بسيط، والتعبير بتركيبه من طلب الفعل والمنع عن الترك تعبير تسامحى، ولو سلّمنا كونه مركّباً منهما إلّاأنّ أوّلهما بمنزلة الجنس وثانيهما بمنزلة الفصل، وقد قرّر فى محلّه أنّ الجنس والفصل من الأجزاء العقليّة الانتزاعيّة لا الحقيقية الخارجيّة حيث إنّ الجنس عبارة عن ماهية مبهمة لا محصّلة وإنّما يحصّل فى الخارج بالفصل، ومن الواضح أنّه لا- يبقى بزوال الفصل حينئذٍ تحصّل للجنس فى الخارج. وأمّا الدليل من الخارج فلا يتصوّر فى البين دليل إلّاأصالة الاستصحاب، أى استصحاب كلّى الجواز، وقد اجيب عنه أيضاً بأنّ الاستصحاب فى ما نحن فيه يكون من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلّى (نظير ما إذا كان كلّى الإنسان موجوداً فى الدار مثلًا ضمن وجود زيد وبعد خروجه عن الدار شككنا فى بقاء كلّى الإنسان بدخول عمرو) وقد ثبت فى محلّه عدم حجّيته. نعم، يمكن أن يقال أنّه قد استثنى من القسم الثالث صورة ما إذا كان الفرد الزائل والفرد المحتمل وجوده من مراحل شىء واحد فى نظر العرف كالسواد الشديد والسواد الخفيف، حيث إنّهما وإن كانا متباينين بالدقّة العقليّة إلّاأنّهما عند العرف يعدّان من المراحل الوجوديّة لشىء واحد، فيستصحب كلّى السواد إذا علمنا بزوال الفرد الشديد واحتملنا بقاء الفرد الخفيف، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ الوجوب والاستحباب (أو الجواز) من المراحل الوجوديّة لحكم واحد عند العرف، وهذا لا ينافى بساطة معنى الوجوب كما لا يخفى. ولكن اجيب عنه أيضاً بأنّه خلاف ما نجده بوجداننا العرفى حيث إنّ الأحكام الخمسة متباينات عند العرف، والميزان فى باب الاستصحاب والحكم بتعدّد المتيقّن والمشكوك أو اتّحادهما إنّما هو العرف. بقى هنا أمران: الأمر الأوّل: ربّما يقاس ما نحن فيه بما ثبت فى محلّه من أنّه إذا دلّت رواية على وجوب انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۷۱ شىء ورواية اخرى على جواز تركه كان مقتضى الجمع العرفى بينهما رفع اليد من ظهور الأولى فى الوجوب وحملها على الاستحباب، فليكن المقام أيضاً من هذا القبيل، فيحمل دليل المنسوخ على الاستحباب. ولكنّه قياس مع الفارق، حيث إنّ الكلام هناك أنّ الدليل الدالّ على جواز الترك يكون قرينة عرفيّة على كون المراد من الدليل الأوّل من أوّل الأمر هو الاستحباب مع أنّ المدّعى فى المقام كون الحكم من أوّل الأمر إلى زمان ورود دليل الناسخ هو الوجوب لا غير. الأمر الثانى: قال بعض الأعلام فى المحاضرات: «إنّ دعوى بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل لو تمّت فإنّما تتمّ فى المركّبات الحقيقيّة كالانسان والحيوان وما شاكلهما، وأمّا فى البسائط الخارجيّة فلا تتمّ أصلًا ولا سيّما فى الأحكام الشرعيّة التى هى امور اعتباريّة محضة وتكون من أبسط البسائط، ضرورة أنّ حقيقتها ليست إلّااعتبار الشارع ثبوت الفعل على ذمّة المكلّف أو محروميته عنه، ومن هنا قلنا أنّ الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة جميعاً منتزعة من اعتبار الشارع بحكم العقل وليس شىء منها مجعولًا شرعياً، فالمجعول إنّما هو نفس ذلك الاعتبار، غاية الأمر أنّ نصب الشارع قرينة على الترخيص فى الترك فينتزع العقل منه الاستحباب وإن لم ينصب قرينة عليه فينتزع منه الوجوب، وعلى ضوء هذا فلا يعقل القول بأنّ المرفوع بدليل الناسخ إنّما هو فصل الوجوب دون جنسه ضرورة أنّ الوجوب ليس مجعولًا شرعياً ليكون هو المرفوع بتمام ذاته أو بفصله» «۱». أقول: فى كلامه رحمه الله مواقع للنظر: أوّلًا: فلأنّ ما ذكره بالإضافة إلى حقيقة الأحكام الشرعيّة من «أنّ حقيقتها ليست إلّا

اعتبار الشارع ثبوت الفعل على ذمّة المكلّف أو محروميته عنه» يستلزم عدم الفرق بين الأحكام التكليفية والوضعية مثل الديون، حيث إنّه لا إشكال فى أنّ مثل هذا الحكم الوضعى جعل فى الذمّة، فلو كان الحكم التكليفى أيضاً جعلًا للفعل مثلًا على الذمّة فما هو الفرق بين النوعين من الحكم؟ وإن شئت قلت: المتبادر من هيئة «افعل» فى قوله «صلّ» مثلًا ومن هيئة «لا تفعل» فى انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۷۲ قوله «لا تشرب الخمر» إنّما هو البعث إلى الصّلاة والزجر عن شرب الخمر، لا جعل ثبوت الصّلاة فى الذمّة أو جعل المحروميّة عن الشرب فإنّه مخالف لاتّفاق أرباب اللّغة والاصوليين من أنّ معنى الأمر طلب الفعل أو البعث إلى الفعل، وأنّ معنى النهى طلب الترك أو الزجر عن الفعل، فالتعبير بالدَين أو البقاء فى الذمّة فى بعض الكلمات (حيث يعبّر مثلًا أنّ الصّلاة باقية على ذمّتى أو إنّى مديون بها) بالنسبة إلى الأحكام التكليفية يكون من قبيل العناية والمجاز بلا إشكال. ثانياً: ينتقض كلامه بالاباحة التى هى أيضاً من الأحكام الخمسة حيث إنّه لا معنى محصّل لجعل الجواز أو الإباحة على ذمّة المكلّف فيلزم التفكيك بينه وبين سائر الأحكام التكليفية مع أنّ جميعها من سنخ واحد، فتأمّل. ثالثاً: إنّ بيانه بالنسبة إلى الاستحباب والكراهة مستبطن لنوع من التناقض فى الجعل، لأنّ الجعل على الذمّة لازمه كون المكلّف مديوناً للشارع، والدَين لا يجتمع مع الترخيص عند العرف والعقلاء كما فى الديون الماليّة، فإن كان الإنسان مديوناً فلا يكون مرخّصاً وإن كان مرخّصاً فلا يكون مديوناً. رابعاً: إنّ ما ذكره بالنسبة إلى الحرمة أيضاً لا يمكن الالتزام به لأنّ المحروميّة أمر عدمى لا يقبل الجعل والاعتبار، إلّاأن يراد منه جعل الترك والكفّ، وهو وإن كان موافقاً لما ذهب إليه القدماء من الاصوليين ولكنّه خلاف التحقيق عند المحقّقين المتأخّرين حيث ذهبوا إلى أنّ النهى عبارة عن الزجر عن الفعل لا طلب الترك أو الكفّ. خامساً: سلّمنا ما ذكره بالنسبة إلى حقيقة الحكم ولكنّه لا ينافى تصوير الجنس والفصل هنا ودعوى بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل، لأنّ الوجوب والاستحباب بناءً على هذا المبنى مشتركان فى كون كليهما مجعولًا على ذمّة المكلّف إلّاأنّ الشارع نصب القرينة على الترخيص فى أحدهما دون الآخر، فلهما قدر مشترك، وهو أصل اعتبار الشارع ثبوت الفعل على الذمّة (فيكون بمنزلة الجنس لهما) ويكون لكلّ واحد منهما أمر يختصّ به، وهو عدم الترخيص فى الترك فى الوجوب (فيكون بمنزلة الفصل للوجوب) والترخيص فى الترك فى الاستحباب (فيكون بمنزلة الفصل للاستحباب) وحينئذٍ يمكن أن يقال: إنّ عدم الترخيص يرفع بدليل الناسخ، وأمّا أصل الاعتبار فيبقى على حاله. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۷۳ وإن شئت قلت: بين الحكمين أى الوجوب والاستحباب ما به الاشتراك وما به الامتياز (أو بين منشأ انتزاعهما) وهما وإن لم يكونا فى المقام من الجنس والفصل ولكنّهما من قبيلهما، فيمكن ارتفاع أحدهما وبقاء الآخر لأنّ كليهما مجعولان من قبل الشارع. إذا عرفت ذلك وانتهى الكلام إلى حقيقة الأحكام الشرعيّة وناقشنا فى المبنى المزبور فينبغى البحث فى أنّ حقيقتها ماذا؟ فنقول: أمّا الوجوب والحرمة فحقيقتهما إتّضحت ضمن الأبحاث السابقة، فإنّ الوجوب عبارة عن البعث الشديد إلى الفعل، والحرمة هى الزجر الشديد عن الفعل، وأمّا الاستحباب فحقيقته أيضاً هو البعث إلى الفعل ولكن مرتبة خفيفة من البعث، كما أنّ الكراهة أيضاً حقيقتها هى الزجر عن الفعل ولكن زجراً خفيفاً و هذا كلّه ما يوافقه الارتكاز العرفى مع قطع النظر عن بيان الشرع. وأمّا الإباحة فهى إرسال تشريعى وترخيص إنشائى اعتبارى من جانب الشارع نظير الترخيص التكوينى فيما إذا فتحت باب دارك مثلًا ورفعت الموانع عن الدخول فيها، فكما أنّ الإباحة التكوينيّة عبارة عن رفع المانع وإطلاق السراح والترخيص كذلك الإباحة الإنشائيّة التشريعيّة. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۷۵

الفصل الخامس عشر الواجب التخييرى

اشارة

لا إشكال فى أصل وجود الواجب التخييرى فى القوانين الشرعيّة والعقلائيّة نظير التخيير فى باب الكفّارات بين اطعام الستّين مسكيناً أو

كسوتهم أو تحرير الرقبة، وفى باب الديّات بين الامور الستّة المعروفة وفى باب الصّلاة بين الحمد والتسبيحات الأربعة فى الركعة الثالثة والرابعة، وفى القوانين العقلائيّة نظير التخيير بين المجازاة بالمال والمجازاة بالحبس، وعند الموالى العرفيّة نظير قول المولى لعبده: «إشتر من هذا السوق أو من ذاك». إنّما الإشكال فى بيان حقيقته وتوجيه ماهيّته، وقد توجّهت من جانب المحقّقين عدّة إشكالات وعويصات لا بدّ من حلّها. أحدها: أنّ الواجب التخييرى إن كان واجباً من الواجبات فكيف يجوز تركه؟ ثانيهما: أنّه كيف يمكن تعلّق الإرادة التشريعيّة بعنوان أحدهما اللامعيّن مع عدم إمكان تعلّق الإرادة التكوينيّة به؟ ثالثها: قضيّة تعدّد العقاب ووحدته إذا ترك كلّ واحد من الأطراف، أو تعدّد الثواب ووحدته إذا أتى بجميع الأطراف. فما هو التصوير الصحيح عن الواجب التخييرى بحيث يمكن ارتفاع هذه الشبهات والتخلّص عنها؟ فنقول: قد ذكر فى مقام تصويره وجوه عديدة: منها: أن يكون الواجب حقيقة هو الفرد المردّد، وهذا هو مختار المحقّق النائينى رحمه الله. ومنها: أن يكون المأمور به هو الجامع الانتزاعى، وهو عنوان أحدهما الكلّى، وهذا ما اختاره فى المحاضرات وهو الأقوى. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۷۶ ومنها: أن يكون المأمور به جامعاً حقيقيّاً بين الأفراد، أى كان للافراد قدراً مشتركاً واقعيّاً يراه الشارع فقط فيأمر به ولا يراه المكلّف، فهو نظير الحرارة التى تكون مشتركاً خارجاً وحقيقة بين الشمس والنار، وقدراً جامعاً حقيقيّاً بينهما، وهذا ممّا لم نعرف له قائلًا مشخّصاً. ومنها: أن يكون كلّ واحد من الطرفين (أو الأطراف) واجباً مشروطاً بعدم إتيان الآخر، وهذا ما يستفاد من بعض كلمات المحقّق الإصفهانى رحمه الله. ومنها: أن يكون لكلّ واحد من الأطراف نوع خاصّ من الوجوب إجمالًا يمتاز عن الوجوب فى الواجب التعيينى، وهذا هو ظاهر كلام السيّد اليزدى رحمه الله فى حاشيته على المكاسب فى مباحث البيع الفاسد. ومنها: أن يكون الواجب طرفاً معيّناً من الأطراف عند اللّه تبارك وتعالى، وهو نفس ما يختاره المكلّف فى مقام الامتثال، وحيث إنّ اللّه تعالى كان عالماً بمختار المكلّف أوجب عليه خصوص ذلك الفرد، وقد نسب هذا القول إلى الأشاعرة، وقيل أنّ كلًا من الأشاعرة والمعتزلة نسب هذا الوجه إلى صاحبه لسخافته. ومنها: التفصيل الذى أفاده المحقّق الخراسانى فى الكفاية بين ما إذا كان هناك غرض واحد قائم بكلا الطرفين (أو بكلّ واحد من الأطراف) فيكون الواجب هو القدر الجامع الحقيقى بينهما ويكون التخيير عقليّاً، وبين ما إذا كان فى البين غرضان يقوم بكلّ واحد منهما واحد من الطرفين، فيكون الواجب حينئذٍ كلّ واحد من الطرفين (أو الأطراف) على نحو من الوجوب ويكون التخيير حينئذٍ شرعيّاً. إذا عرفت الأقوال المختلفة والوجوه العديدة فى المسألة فنقول: لا بدّ من طرح البحث فى مقامين: مقام الثبوت ومقام الإثبات (وقد وقع الخلط بينهما فى بيان المحاضرات). أمّا مقام الثبوت: فالأولى فى حلّ الإشكال فى هذا المقام هو الرجوع إلى الواجبات التخييريّة الموجودة عند العرف وتحليل ما يوجد فى الأشياء الخارجيّة من المصالح. فنقول: أنّ المصالح الموجودة فى الأشياء تتصوّر على صور أربعة: فتارةً: تقوم المصلحة بشىء لا يقوم مقامه شىء آخر كما إذا كان الوصول إلى مقصد متوقّفاً على طيّ طريق خاصّ ولم يوجد طريق آخر إليه، أو انحصر علاج مرض بدواء خاصّ. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۷۷ واخرى: تقوم مصلحة واحدة بأمرين مختلفين، فيكون مثلًا لمرض خاصّ طريقان من العلاج، ويقوم أحدهما مقام الآخر كما أنّه يتّفق كثيراً مّا فى الخارج عند العرف والعقلاء فيقال: هذا مشابه لذاك. وثالثة: توجد هناك مصلحتان مختلفتان يقوم كلّ واحدة منهما بطريق يخصّه، فيمكن استيفاء مصلحة كلّ منهما بطريقه الخاصّ به، فلا يقوم أحدهما مقام الآخر بل أحدهما يوجب اعدام أثر الآخر كداوئين مختلفين يؤثّران فى علاج مرضين مختلفين لا يمكن الجمع بينهما. ورابعة: توجد هناك مصلحتان متلائمان لا تباين ولا تضادّ بينهما فى التأثير بل أحدهما يقوم مقام الآخر، ولكن لا يقدر المكلّف على الجمع بينهما فى زمان واحد كإنقاذ الغريقين. لا إشكال فى أنّ الواجب فى الصورة الاولى واجب تعيينى وهو واضح، كما لا إشكال فى أنّ الواجب فى الصورة الثانية إنّما هو القدر الجامع الحقيقى بين الأمرين، أى الواجب واحد ولكن له مصداقان يوجب تخيير الإنسان عقلًا. وأمّا الصورة الثالثة والرابعة (اللتان يكون التضادّ فى أحدهما من جانب ذاتى الشيئين وفى الآخر من جانب المكلّف وعدم قدرته على الجمع بينهما فى مقام الامتثال) فيكون التخيير فيهما مولويّاً ويكون متعلّق الطلب عنوان أحدهما، أى الجامع الانتزاعى، لأنّ المفروض أنّه ليس فى البين جامع حقيقى حتّى يكون هو متعلّق الغرض والطلب، بل يكون الغرض قائماً بأحدهما، فليكن الطلب أيضاً متعلّقاً

بعنوان أحدهما الذى يكون عنواناً مشيراً إلى أحد الفردين فى الخارج- وهذا هو الوجه الثانى أو القول الثانى من الوجوه المذكورة آنفاً. أمّا الوجه الأوّل: وهو أن يكون الواجب الفرد المردّد. ففيه: أنّ الفرد المردّد لا يكون كلّياً يمكن انطباقه على كلّ واحد من الفردين بل إنّه جزئى حقيقى يتصوّر فيما إذا تعلّق الحكم بفرد معيّن خاصّ ولكنّه تردّد بين الفردين بحصول جهل أو نسيان، وأمّا فى المقام فلم يتعلّق الطلب بفرد معيّن، بل المتعلّق فيه كلّى «أحدهما» الذى ينطبق على كلّ من الطرفين على حدّ سواء. إن قلت: إذا علم بنجاسة أحد الإنائين، ثمّ عرض له النسيان ثمّ انكشف له كون كلّ واحد منهما نجساً فى الواقع، فلا إشكال حينئذٍ فى تعلّق علم الإنسان بالفرد المردّد مع عدم تعيّنه فى الخارج، فلا منافاة بين أن يكون متعلّق العلم الإجمالى الفرد المردّد وبين عدم تعيّنه فى الخارج، انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۷۸ وإذا أمكن هذا فى الصفات الحقيقيّة كالنجاسة والطهارة أمكن فى الامور الاعتباريّة بطريق أولى، فيمكن أن يتعلّق التكليف بالفرد المردّد بين الشيئين مع عدم تعيّنه فى الخارج «۱». قلنا: إنّ متعلّق العلم الإجمالى فى المثال المزبور أيضاً متعيّن فى الواقع وفى علم اللّه تعالى، لأنّ ما علم المكلّف بنجاسته كان إناءً خاصّاً معيّناً وحصل العلم فيه بطريق خاصّ كالرؤية بالبصر مثلًا، ولا إشكال فى أنّ متعلّق هذا الطريق- أى المرئىّ بالبصر- شىء معيّن خاصّ، فقياس ما نحن فيه بمثل هذه الموارد قياس مع الفارق. هذا- مضافاً إلى أنّ قوام الفرديّة بالتعيين والتشخّص، أى يكون الفرد جزئيّاً حقيقيّاً وإلّا لا يكون فرداً، وهذا لا ربط له بالواجب التخييرى الذى يكون المتعلّق فيه كلّياً وهو عنوان «أحدهما». وأمّا الوجه الثالث: وهو أن يكون الواجب هو القدر الجامع الحقيقى. ففيه: أنّ لازمه إنكار التخييرى الشرعى وإرجاع جميع الواجبات التخييريّة إلى التخيير العقلى، لأنّ لازم كون الواجب هو القدر الجامع الحقيقى فى جميع الموارد وجود جامع حقيقى فيها، ومع وجوده يكون التخيير بين الأطراف هو التخيير بين مصاديق كلّى واحد كالصّلاة بالنسبة إلى أفرادها الكثيرة من حيث الزمان أو المكان، ولا إشكال فى أنّ تخيير المكلّف بين مصاديق الصّلاة، أى تخييره بين أن يأتى بها فى هذا المكان أو ذاك المكان، أو تخييره بين أن يأتى بها فى هذه الساعة أو تلك الساعة، تخيير عقلى، مع أنّ محلّ البحث إنّما هو الواجبات التخييريّة الشرعيّة أو المولويّة الموجودة فى القوانين العقلائيّة أو فى لسان الشرع. وأمّا الوجه الرابع: وهو أن يكون وجوب كلّ واحد من الطرفين مشروطاً بترك الآخر- ففيه أنّه يستلزم تعدّد العقاب فى صورة ترك كلا الطرفين، لأنّ ترك كلّ واحد منهما يوجب تحقّق شرط وجوب الآخر، فيصير وجوب كلّ منهما فعلياً، ويكون لازم ترك كليهما ترك الواجبين وتحقّق معصيتين، ولازمه تعدّد العقاب، مع أنّه لا نظنّ أن يلتزم به أحد. وأمّا القول الخامس: وهو أن يكون الواجب كلّا من الطرفين ولكن بنوع من الوجوب غير الوجوب التعيينى، وهو بمعنى جواز تركه إلى بدله. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۷۹ ففيه: أنّ الوجدان حاكم على أنّ للوجوب نحواً واحداً لا أنحاء مختلفة لأنّه بمعنى البعث تشريعاً كالبعث التكوينى، ولا إشكال فى أنّ البعث التكوينى لا يتصوّر له أنحاء مختلفة، إنّما الفرق فى المتعلّق، فإنّ المتعلّق فى الواجب التعيينى هو أحدهما المعيّن وفى الواجب التخييرى أحدهما اللامعيّن. وأمّا القول السادس: وهو أن يكون الواجب ما يختاره المكلّف وما يكون معيّناً عند اللّه تعالى- ففيه أنّه أسوأ حالًا من سائر الأقوال، ولذلك قد تبرّأ منه كلّ من الأشاعرة والمعتزلة ونسبه إلى صاحبه، وذلك لأنّ مقام الامتثال واختيار المكلّف وانبعاثه متأخّر رتبة عن مقام البعث والإيجاب، فكيف يتقدّم عليه ويكون جزءً لموضوعه؟ هذا- مضافاً إلى أنّ لازمه كون إرادة اللّه تابعة لإرادة المكلّف واختياره- تعالى اللّه عن ذلك علوّاً كبيراً. وأمّا القول السابع: وهو تفصيل المحقّق الخراسانى رحمه الله فقد ظهر الجواب عنه ممّا مرّ فى الجواب عن القول الخامس، لأنّ لازمه أيضاً أن يكون للوجوب أنحاء مختلفة، حيث إنّ الواجب عنده- فيما إذا كان لكلّ واحد من الطرفين غرض على حدة لا يقوم أحدهما مقام الآخر- هو كلّ واحد من الطرفين بنحو من الوجوب، ولازمه أن يكون للواجب التخييرى نحو من الوجوب غير الوجوب التعيينى. هذا- مضافاً إلى وقوع الخلط فى كلامه رحمه الله بين التخيير العقلى والتخيير الشرعى، فإنّ محلّ الكلام فى المقام إنّما هو تبيين حقيقة التخيير الشرعى، أى ما إذا كان متعلّق الخطاب أحد الشيئين أو أحد الأشياء كما صرّح به فى صدر كلامه، فجعل المقسم فى تقسيمه وتفصيله ما «إذا تعلّق الأمر بأحد الشيئين أو الأشياء» مع أن متعلّق الأمر فى التخيير العقلى شىء واحد، وهو القدر الجامع الحقيقى بين الأطراف. هذا كلّه بالنسبة إلى مقام الثبوت. وأمّا مقام الإثبات: فلا إشكال

أيضاً فى أنّ المتعلّق إنّما هو عنوان «أحدهما» أو «أحدها» فى موارد العطف بكلمة «أو» لأنّ المتبادر عرفاً من هذه الكلمة أنّ الخصوصيّات الفرديّة لا دخل لها فى الحكم وأنّ الحكم تعلّق بأحد الشيئين أو أحد الأشياء، نظير ما ورد فى قوله تعالى فى باب الكفّارات: «فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۸۰ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ» «۱» ، كما أنّ المتبادر منها أنّ الأغراض متعدّدة لأنّه لو كان الغرض واحداً وهو ما يقوم بالقدر الجامع الحقيقى كان الأولى أن يتعلّق الخطاب به من دون العطف بكلمة «أو»، فإنّ الظاهر المتبادر من قولك: «اجعل زيداً أو عمراً صديقاً لنفسك» أنّ الخصوصيّات الفرديّة لزيد وعمرو تكون دخيلة فى الغرض، وإلّا كان الأولى أن تقول: «اجعل الإنسان صديقاً لك» وبالجملة إنّ ظاهر العطف بكلمة «أو» عدم كون التخيير عقليّاً إلّا إذا قامت قرينة على الخلاف، وكذا كلّ ما يؤدّى معنى هذه الكلمة. لا يقال: «أنّ الكلّى المنتزع كعنوان أحدهما غير ملحوظ فى الأوامر العرفيّة ولا يلتفت إليه» «۲» لأنّا نقول: فرق بين عمل الانتزاع الذهنى فى وعاء الذهن وتحليل حقيقة الانتزاع والمفاهيم الانتزاعيّة الذهنيّة، والإنصاف أنّ ما يكون غير ملحوظ عند العرف إنّما هو الثانى، وأمّا الأوّل فلا إشكال فى أنّ عمل الانتزاع يتحقّق فى ذهن العرف كثيراً من غير إلتفات إلى حقيقته كما أنّه كذلك فى كثير من القضايا المنطقية كما لا يخفى. بقى هنا شىء:

جواز التخيير بين الأقلّ والأكثر

لا إشكال فى وقوع التخيير بين الأقلّ والأكثر فى لسان العرف والشرع نظير التخيير بين الواحد والثلاث أو بين الواحد والأكثر فى ذكر الركوع والسجود والتسبيحات الأربعة ونظير التخيير بين الثلاثين دلواً والأربعين دلواً مثلًا فى بعض منزوعات البئر، والتخيير بين القصر والإتمام فى الأماكن الأربعة المعروفة (ويمكن أن يناقش فى الأخير بأنّه من قبيل المتباينين لاعتبار اندراج الأقلّ بتمام أجزائه وخصوصيّاته ضمن الأكثر بينما صلاة القصر ليست كذلك لأنّها مندرجة فى الإتمام مجرّدة عن التسليم) هذا فى لسان الشرع، وأمثلته فى العرف أيضاً كثيرة. إنّما الإشكال فيما ذكر لعدم إمكانه عقلًا من دعوى أنّه مع تحقّق الأقلّ فى الخارج وحصوله انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۸۱ يحصل الغرض، ومعه يكون الأمر بالأكثر لغواً لا يمكن صدوره من الحكيم. وقد أجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله، بأنّه يمكن أن يفرض أنّ المحصّل للغرض فيما إذا وجد الأكثر هو الأكثر لا الأقلّ الذى فى ضمنه، أى كان لجميع أجزائه دخل فى حصول الغرض، والمحصّل له فيما إذا وجد الأقلّ هو الأقلّ كذلك، أى كان كلّ منهما بحدّه محصّلًا للغرض، وعليه فلا محيص عن التخيير بينهما، إذ تخصيص الأقلّ بالوجوب حينئذٍ يكون بلا مخصّص. وقد اجيب عنه: بأنّ هذا خارج عن مفروض الكلام وهو التخيير بين الأقلّ والأكثر، وذلك لأنّ ما فرضه وإن كان تخييراً بينهما صورة إلّاأنّه بحسب الواقع تخيير بين المتباينين، وذلك لفرض أنّ الماهية «بشرط لا» تباين الماهية «بشرط شىء». أقول: الصحيح هو التفصيل بين ما إذا يحصل الأقلّ ضمن الأكثر دفعة واحدة كما إذا أردنا إلقاء الميّت الغريق (الذى لا يمكن إيصاله إلى ساحل البحر) إلى قعر الماء بشىء ثقيل، فتخيّرنا عقلًا بين أن يكون وزن ذلك الشىء الثقيل عشرين كيلو مثلًا أو أربعين كيلو، وبين ما إذا يحصل الأقلّ ضمن الأكثر تدريجاً كما فى مثال الصّلاة، فإنّ إشكال اللغويّة المزبورة لا تتصوّر فى القسم الأوّل لأنّ الغرض فيه لا يحصل بخصوص الأقلّ إذا اختار المكلّف الأكثر بل يكون المحصّل للغرض حينئذٍ تمام الأكثر (وفى المثال تمام الأربعين كيلو) فيكون التخيير بين الأقلّ والأكثر فيه بلا إشكال، نعم أنّها تتصوّر فى القسم الثانى، ولا يمكن التفصّى عنها بما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله لنفس ما ذكرناه من الجواب. هذا فى التخيير العقلى، وكذلك فى التخيير الشرعى، فلا إشكال فيه أيضاً فيما إذا أتى بالأكثر دفعةً كما إذا أمر المولى بإدخال ثلاثة رجال أو خمسة فى الدار فأدخل العبد الخمسة دفعةً. وبما ذكرنا يظهر أنّ التخيير بين الواحد والثلاث فى مثل التسبيحات الأربعة ممّا لا يمكن المساعدة عليه، لأنّ الأقلّ يتحقّق ضمن الأكثر تدريجاً، فلابدّ أن يقال أنّ الواجب فيها هو الأقلّ، وأمّا الأكثر وهو التسبيح مرّة ثانيّة وثالثة فيحمل على الاستحباب.

وبما ذكرنا ظهر الجواب عن الشبهات التى طرحناها فى أوّل البحث: أمّا الاولى منها: وهى أنّ الوجوب ينافى جواز الترك- فجوابها أنّا لاـ نقول بوجوب كلّ من الطرفين، بل الواجب عندنا عنوان أحدهما، وهو لاـ يجوز تركه بكلاـ مصداقيه. وأمّا الثانيّة منها: وهى أنّ الطلب التشريعى وزانه وزان الطلب التكوينى فلا يمكن تعلّقه انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۸۲ بعنوان أحدهما اللّامعين، فالجواب عنها ما أفاده المحقّق النائينى فى بعض كلماته وإن كان مغايراً من بعض الجهات للمختار (كما مرّت الإشارة إليه فى أوائل البحث تحت عنوان «لاـ يقال») وإليك نصّ كلامه: «أنّه يمكن تعلّق إرادة الآمر (الإرادة التشريعيّة) بأحد الشيئين وإن لم يمكن تعلّق إرادة الفاعل (الإرادة التكوينيّة) بذلك، ولا ملازمة بين الإرادتين على هذا الوجه، مثلًا لا إشكال فى تعلّق إرادة الآمر بالكلّى مع أنّ إرادة الفاعل لا يعقل أن تتعلّق بالكلّى مجرّداً عن الخصوصيّة الفرديّة، والوجه فى ذلك أنّ الإرادة الفاعلية إنّما تكون مستتبعة لحركة عضلاته ولا يمكن حركة العضلات نحو المبهم المردّد، وهذا بخلاف إرادة الآمر فإنّه لو كان كلّ من الشيئين أو الأشياء ممّا يقوم به غرضه الوجدانى، فلابدّ أن تتعلّق إرادته بكلّ واحد، لا على وجه التعيين بحيث يوجب الجمع، فإنّ ذلك ينافى وحدة الغرض، بل على وجه البدليّة، ويكون الاختيار حينئذٍ بيد المكلّف فى اختيار أيّهما شاء، ويتّضح ذلك بملاحظة الأوامر العرفيّة، فإنّ أمر المولى عبده بأحد الشيئين أو الأشياء بمكان من الإمكان» «۱». وأمّا الشبهة الثالثة: وهى قضيّة تعدّد العقاب فسيأتى الجواب عنها فى البحث الآتى، وهو البحث عن الواجب الكفائى فانتظر. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۸۳

الفصل السادس عشر الواجب الكفائى

لاـ إشكال أيضاً فى وجود الواجب الكفائى فى العرف والشرع (كالواجب التخييرى) ففى لسان الشرع نظير وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وتجهيز الميّت، والمكاسب الضروريّة لحفظ النظام وتحصيل الفقه إلى حدّ الاجتهاد والجهاد فى كثير من الموارد، والتصدّى لأمر القضاء والقيام بالامور الحسبيّة، وفى العرف نظير ما إذا أمر المولى عبده بقوله «ليفتح أحدكم الباب» ونظير ما وقع فى قصّة أصحاب الكهف حيث ورد فيها «فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ» «۱» ، وفى القوانين العقلائيّة نظير ما يوضع فى إدارة الاطفاء لموظّفى تلك الادارة حيث إنّ أمر إطفاء الحريق كثيراً مّا يتحقّق بجماعة معيّنة. إذا عرفت هذا فاعلم: أنّ جميع الصور التى ذكرناها فى بيان حقيقة الواجب التخييرى غير واحدة منها تأتى هنا أيضاً، إلّاأنّ الترديد هناك كان فى المكلّف به، وفى ما نحن فيه فى المكلّف كما لاـ يخفى، وحينئذٍ يكون متعلّق الخطاب هنا بناءً على الوجه الأوّل الذى مرّ فى الواجب التخييرى- «الفرد المردّد من المكلّف»، وعلى الوجه الثانى عنوان «أحد المكلّفين» الذى يكون من العناوين الانتزاعيّة، وعلى الوجه الرابع «كلّ واحد من المكلّفين» مشروطاً بعدم مبادرة سائر المكلّفين إلى العمل، وعلى الوجه الخامس «كلّ واحد من المكلّفين» على نحو من الوجوب غير الوجوب العينى بحيث إذا قام أحدهم للعمل سقط الوجوب عن السائرين، وعلى الوجه السادس «المكلّف المعلوم عند اللَّه» وهو من بادر إلى الامتثال بالنسبة إلى غيره، فيأتى فى المقام ستّة وجوه من الوجوه السبعة المذكورة هناك، والوجه الذى لا يتصوّر هنا هو انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۸۴ الوجه الثالث منها وهو أن يتعلّق الخطاب بالقدر الجامع الحقيقى لعدم تصوّره بالنسبة إلى المكلّفين، فإنّ المكلّف يكون آحادهم لا الجامع الكلّى. وكيف كان لا بدّ من طرح البحث هنا أيضاً فى مقامين: مقام الثبوت ومقام الإثبات: أمّا مقام الثبوت: فيأتى فيه مثل ما مرّ فى الواجب التخييرى، وهو أنّ المصالح التى تترتّب على الأشياء خارجاً على أنحاء مختلفة، فقسم منها لا يحصل إلّاباجتماع جميع الأيادى كحمل جسم ثقيل مثلًا من مكان إلى مكان آخر، وقسم منها تكون المصالح فيه متعدّدة يحصل كلّ واحدة منها بيد فرد واحد من الأفراد سواء كانت المصالح متّحدة فى النوع أو مختلفة، وقسم ثالث منها تكون المصلحة فيه واحدة ويكفى فى تحصيله قيام فرد واحد كفتح الباب مثلًا، وهنا قسم رابع وإن قلّ مصداقه فى الخارج، وهو ما إذا كانت المصلحة متعدّدة ولكن لا يمكن الجمع بينها، إمّا لعدم قدرة المكلّفين على الجمع وإن لم يكن بينها تباين فى حدّ ذاتها كما إذا كان للمولى مشاوران، أحدهما مشاور لأمر الدين، والآخر مشاور لأمر الدنيا، ولكن قد ثبت له بالتجربة وقوع المنازعة بينهما وعدم قدرتها على ايفاء المصلحتين معاً،

أو لكون المصلحتين مثلًا متباينين فى حدّ ذاتهما. هذه أقسام أربعة للأشياء من حيث المصلحة الموجودة فيها. لا إشكال فى أنّ الوجوب يكون على نهج العام المجموعى بناءً على القسم الأوّل، وعلى نهج العام الافرادى بناءً على القسم الثانى مع كونه وجوباً عينياً فى كليهما كما لا- يخفى، كما لا- إشكال فى كون الوجوب فى القسم الثالث والقسم الرابع كفائيّاً وإنّ متعلّقه إنّما هو عنوان أحد المكلّفين بما أنّه مشير إلى الخارج. وبعبارة اخرى: يكون متعلّق الوجوب فيهما صدور الفعل من صرف وجود المكلّف كما فى الواجب التخييرى (حيث إنّ متعلّق الوجوب فيه أيضاً كان صرف وجود الطبيعة المأمور بها) بينما كان المتعلّق فى القسمين الأوّلين صدور الفعل من مطلق وجود المكلّف، ولا يمكن أن يقال: إنّ متعلّق الوجوب فيهما (أى فى الواجب الكفائى فى القسمين الأخيرين) جميع المكلّفين ولكن على نحو من الوجوب غير الوجوب العينى، لأنّ الوجوب عبارة عن البعث إنشاءً كالبعث التكوينى ويكون له سنخ واحد، ولا يعقل أن يكون له أنحاء مختلفة كما مرّ فى الواجب التخييرى، وهكذا بالنسبة إلى سائر الوجوه المتصوّرة فى المسألة. هذا كلّه بالنسبة إلى مقام الثبوت. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۸۵ وأمّا مقام الإثبات: فالإنصاف أنّ القرائن الموجودة فى الواجبات الكفائيّة الواردة فى لسان الشارع ومناسبات الحكم والموضوع فيها ترشدنا إلى أنّ المكلّف فيها ليس جميع المكلّفين بل إنّما هو عنوان أحد المكلّفين أو عنوان بعض المكلّفين أو طائفة منهم نظير ما ورد فى قوله تعالى: «السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»، وقوله تعالى: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» فإنّ مقتضى مناسبة الحكم والموضوع أنّ متعلّق خطاب «اقطعوا» و «اجلدوا» بعض المكلّفين لا- جميعهم، كما أنّ القرينة الخارجيّة تدلّنا على أنّ متعلّق خطاب «كونوا» فى قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ» إنّما هو بعض المكلّفين لأنّا نعلم من الخارج بكفاية شاهدين من المؤمنين لإقامة الشهادة، كما أنّه مقتضى كلمة «أو» أو كلمة «أحدكما» أو كلمة «أحدهم» فى بعض الخطابات، كما إذا قال المولى لعبده «أنت أو أخوك يفعل ذلك» ومقتضى كلمة «طائفة» فى مثل آية النفر وقوله تعالى: «وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» «۱» وقوله تعالى: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنْكَرِ» «۲» وهكذا قوله تعالى: «فَلَوْلَا كَانَ مِنْ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُوْلُوا بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنْ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ» «۳». وبالجملة: إنّ مثل كلمة «طائفة» أو «امّة» بضمّ كلمة «من» التبعيضيّة (طائفة منكم) قرينة حتمية على أنّ المتعلّق فى الواجبات الكفائية ليس جميع المكلّفين بل المتعلّق إنّما هو عنوان بعض المكلّفين المشير إلى الخارج. ويظهر ممّا ذكرنا كلّه ضعف سائر الوجوه أو الأقوال لا سيّما مع ملاحظة ما مرّ فى الواجب التخييرى. بقى هنا امور الأمر الأوّل: مسألة تعدّد العقاب ووحدته، فهل يعاقب جميع المكلّفين فيما إذا خالف الجميع، أو يعاقب بعضهم فقط؟ انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۸۶ الصحيح أنّ العقاب واحد، ولكنّه يوزّع على جميع المكلّفين الذين حضروا الواجب، أمّا الوجه فى وحدة العقاب فلأنّ غرض المولى يكون واحداً أى المصلحة التى تترتّب على العمل واحدة، وأمّا وجه توزيعه على جميع المكلّفين فلأنّ متعلّق الخطاب كان عنوان بعض المكلّفين، ولا إشكال فى أنّ كلّ واحد من المكلّفين مصداق لهذا العنوان. الأمر الثانى: هل يجوز قيام جميع المكلّفين بإتيان المأمور به فى الواجب الكفائى مع قصد الورود أو لا-؟ وللمسألة صور مختلفة: ففى بعض الصور لا- إشكال فى عدم إمكان إتيان الجميع للعمل لا- بالاشتراك ولا بالاستقلال لعدم قابلية الفعل لذلك ذاتاً كقطع يد واحدة فى باب السرقة، وفى بعض آخر يكون المحلّ قابلًا لإتيان الجميع فى حدّ ذاته ولكن لا يجوز أيضاً لأنّ المولى أخذ متعلّق خطابه بشرط لا كما فى إجراء الحدّ بمائة جلدة، فلا يجوز لكلّ واحد من المؤمنين إجراء الحدّ الكامل على الزانى مثلًا، وفى صورة ثالثة يكون المحلّ أيضاً قابلًا ويكون إتيان كلّ واحد من المكلّفين مطلوباً للمولى كطلب العلم إلى حدّ الاجتهاد فيما إذا لم يكن مخلًا للنظام ولكن مع ذلك لا يجوز إتيان الجميع بقصد الوجوب والورود بل يجوز بقصد المطلوبيّة أعمّ من الوجوب والاستحباب، وهناك صورة رابعة، وهى نفس الصورة الثالثة إلّاأنّه لا دليل على كون إتيان الجميع مطلوباً، ولا على أخذ المتعلّق بشرط لا، كتجهيز الميّت والصلاة عليه، ففى هذه الصورة يفصّل بين ما إذا أتى الجميع بالمأمور به معاً ودفعةً، فيكون كلّ واحد ممتثلًا للتكليف لصدق صرف وجود المكلّف على جميعهم حينئذٍ، وما إذا أتوا به تدريجاً فيكون إتيان المبادر بالامتثال امتثالًا للتكليف بلا- إشكال، ويقع إتيان الباقين لغواً لأنّ بإتيان المبادر تحقّق صرف وجود المتعلّق وبتحقّقه يسقط

الأمر. ومن هنا يظهر الحكم فى الواجب التخييرى فيما إذا أراد المكلّف إتيان جميع الأطراف فيأتى فيه جميع الصور الأربعة، نعم فيما إذا أتى المكلّف بجميع الأطراف دفعةً لا إشكال أيضاً فى كون كلّ واحد منها مصداقاً للمأمور به ولكن مع ذلك يترتّب عليها ثواب عمل واحد لأنّ المأمور به والمطلوب كان واحداً، وتعدّد الثواب تابع لتعدّد الغرض والمطلوب لا لتعدّد ما يتحقّق به الغرض. الأمر الثالث: قد يصير الواجب الكفائى عينياً كما أنّ الواجب التخييرى أيضاً قد يصير انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۸۷ تعيينياً، وهو فيما إذا لم يقم للواجب الكفائى قدر الكفاية كما إذا لم يقم لتحصيل العلم من به الكفاية، وفى الواجب التخييرى ما إذا لم يمكن إتيان أحد الطرفين كتحرير الرقبة فى زماننا هذا مثلًا، فيصير الطرف الآخر واجباً تعيينياً كما لا يخفى. الأمر الرابع: كما أنّ التخيير بين الأقلّ والأكثر فى الواجب التخييرى لم يكن معقولًا فيما إذا أتى بالأكثر تدريجاً كذلك لا يعقل فى الواجب الكفائى، نظير ما إذا خاطب المولى عبيده بقوله: «يجب أن يفعل العمل الفلانى عشرة منكم أو عشرون» فإن أتى العشرون بالعمل دفعةً فلا إشكال فى أنّ جميعهم ممتثلون للتكليف وإن أتوا به تدريجاً فبعد إتيان العشرة يتحقّق المطلوب، ويكون إتيان الأكثر تحصيلًا للحاصل كما مرّ بيانه فى الواجب التخييرى بعينه. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۸۹

الفصل السابع عشر الواجب الموقّت

اشارة

يتصوّر الواجب من حيث الزمان على ثلاث صور: الصورة الاولى: أن لا يكون له أى تقيّد بالزمان ولا يكون للزمان أى دخل فى تحقّق مصلحته وإن كان تحقّقه فى الخارج محتاجاً إلى الزمان (من باب أنّ الإنسان بما أنّ وجوده زمانى تكون أفعاله أيضاً زمانيّة) نظير الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ونظير أداء الدَين فإنّ مقوّم المصلحة، فيهما إنّما هو نفس طبيعة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ونفس طبيعة أداء الدَين بحيث لو أمكن انفكاكهما عن الزمان لما وقع خلل فى تحقّق المقصود ووقوع المصلحة فيكون واجباً مطلقاً من هذه الجهة. الصورة الثانية: أن يكون للزمان دخل فى المصلحة ولكنّه أوسع من مقدار الواجب فيسمّى موقّتاً موسّعاً كما فى الصّلوات اليوميّة والعمرة الواجبة. الصورة الثالثة: أن يكون للزمان دخل أيضاً فى تحقّق المصلحة ولكنّه يكون بقدر الواجب فيسمّى موقّتاً مضيّقاً كما فى صيام رمضان وبعض مناسك الحجّ كالوقوف فى العرفات. وهناك صورة رابعة ذكرها فى تهذيب الاصول «۱» وهى ما إذا كان مطلق الزمان دخيلًا فى تحقّق الغرض، ولكن أوّلًا لم نظفر بمثال له فى الفقه، وثانياً أنّه ممّا لا مجال للأمر به للزوم اللغويّة (كما صرّح به نفسه) لأنّ المكلّف لا يقدر على إيجاده فى غير الزمان حتّى يكون الأمر صارفاً عنه وداعياً نحوه. إذا عرفت هذا فاعلم أنّه استشكل فى تصوير كلّ واحد من المضيّق والموسّع، فبالنسبة إلى انوار الأصول، ج ۱، ص: ۴۹۰ الواجب المضيّق، فقد يقال، أنّه لا إشكال فى أنّ زمان الانبعاث متأخّر عن زمان البعث ولو آناً مّا، فلو فرضنا أنّه بمجرّد طلوع الفجر مثلًا وقع الإيجاب فى لحظة بعد الطلوع، وأنّ إرادة المكلّف وعزمه على الفعل أيضاً يحتاج إلى لحظة من الزمان فلا أقلّ من أن يتأخّر الانبعاث عن البعث بمقدار لحظتين من الزمان، ولازمه خروج كلّ واجب مضيّق عن كونه مضيّقاً ودخوله فى الواجب الموسّع، وأن يكون كلّ واجب موقّت موسّعاً. ولكنّه إشكال واهٍ وضعيف غاية الضعف، حيث إنّ المفروض أنّ القضايا الشرعيّة قضايا شرطيّة حقيقة صدرت من جانب الشارع قبل مجىء زمان الواجب بل قبل تولّد هذا المكلّف، وأنّ المكلّف يطلع عليها قبل دخول الوقت، فهو يعلم مثلًا أنّ وجوب الصّيام يصير فعليّاً بالنسبة إليه بمجرّد طلوع الفجر، وأنّ عليه أن يمسك عن الأكل والشرب من أوّل طلوع الفجر (كما ورد فى قوله تعالى: «كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنْ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنْ الْفَجْرِ» «۱») فهو يريد الامساك ويعزم عليه لحظات قبل الطلوع من باب المقدّمة العلمية، وعليه يكون زمان البعث منطبقاً على زمان الانبعاث كما لا يخفى. واستشكل فى الواجب الموسّع بأنّ لازمه جواز ترك الواجب فى زمان وجوبه وهذا ينافى معنى الوجوب. والجواب عنه أيضاً واضح: لأنّ متعلّق الواجب إنّما هو طبيعة

الصّلاة الواقعة بین الحدّین من الزمان، ولیس المتعلّق أفرادها الطولیّة کما لا یکون المتعلّق أفرادها العرضیه کإتیانها فی المسجد أو فی الدار، وبعبارة اخری: الساعات الواقعة بین الحدّین إنّما هی بمنزلة الأفراد والمصادیق لتلک الطبیعة التی یکون المکلّف مخیّراً بینها تخییراً عقلیّاً، ولا إشکال فی أنّ اختیار المکلّف فرداً من أفراد الواجب التخییری أی طرفاً من أطرافه لا یستلزم ترکه للواجب بل یتحقّق ترک الواجب بترک جمیع الأفراد والابدال.

هل القضاء تابع للأداء، أو بأمر جدید؟

ثمّ إنّ هیهنا بحثاً معروفاً قدیماً وحدیثاً، وهو أنّه هل یجب القضاء بمجرّد ترک الواجب فی انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۹۱ داخل الوقت أو یحتاج وجوبه إلی دلیل خاصّ؟ وبعبارة اخری: هل القضاء تابع للأداء، أو یکون بأمر جدید؟ لا إشکال فی أنّ هذه المسألة تعدّ من القواعد الفقهیّة ولا تکون من المسائل الفقهیّة ولا من المسائل الاصولیّة، لأنّ النزاع إنّما هو فی وجوب قضاء کلّی الواجب (أی واجب کان) إذا فات فی وقته، فیکون الحکم فیه کلّیاً لا یختصّ بباب دون باب، فلا تکون مسألة خاصّة من الفقه، فینطبق علیه تعریف القاعدة الفقهیّة وهو الحکم الکلّی الشرعی الذی لا یختصّ بباب دون باب، ولا تکون مسألة اصولیّة لأنّ ملاکها وقوعها فی طریق الحکم الشرعی، والحال أنّ المسألة حکم شرعی بنفسها. وکیف کان ففی المسألة أقوال کثیرة، والمهمّ منها ثلاث: القول الأوّل: وجوب القضاء بالأمر الأوّل أی تبعیّة القضاء للأداء مطلقاً. القول الثانی: حاجته إلی أمر جدید، أی عدم التبعیّة مطلقاً. القول الثالث: ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الکفایة من التفصیل بین ما إذا کان التوقیت بدلیل منفصل ولم یکن له إطلاق علی التقیید بالوقت وکان لدلیل الواجب إطلاق فتکون قضیّة الإطلاق ثبوت وجوب القضاء بعد انقضاء الوقت أی تبعیّة القضاء للأداء، وبین ما إذا ارتفع إحدی هذه القیود الثلاثة فیحتاج وجوب القضاء إلی أمر جدید. أقول: لا بدّ من طرح البحث هنا أیضاً فی مقامین: مقام الثبوت ومقام الإثبات. أمّا مقام الثبوت: فالصحیح أن یقال: إن کان التقیّد بالوقت علی نحو وحدة المطلوب، أی کان المطلوب الصّلاة المأتی بها فی الوقت مثلًا، فلابدّ لوجوب القضاء فی خارج الوقت إلی أمر جدید، لأنّه بعد مضیّ الوقت یرتفع الطلب وهو واضح، وأمّا إن قلنا بکون المطلوب متعدّداً، أی کان أصل الصّلاة مطلوباً وکان إتیانه داخل الوقت مطلوباً آخر، فلا إشکال فی بقاء وجوب الصّلاة بعد مضیّ الوقت، أی فی بقاء المطلوب الأوّل علی حال وجوبه بعد عدم الإتیان بالمطلوب الثانی. وأمّا مقام الإثبات: فهو تابع للسان الأدلّة، فإن فهمنا من لسان الدلیل وحدة المطلوب فیسقط الأمر الأوّل بعد إتمام الوقت، وإن فهمنا منه تعدّد المطلوب کان الطلب باقیاً بالنسبة إلی أصل الواجب، وطریق فهم تعدّد المطلوب تارةً یکون بالشرائط الثلاثة المذکورة فی کلام انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۹۲ المحقّق الخراسانی رحمه الله (وهی استفادة التوقیت من دلیل منفصل أوّلًا، وعدم إطلاق له علی التقیید بالوقت ثانیاً وکون دلیل الواجب مطلقاً ثالثاً) واخری من مناسبات الحکم والموضوع کما إذا قال المولی: «اقرأ القرآن یوم الجمعة» أو قال: «اقرأ القرآن بالصوت الحسن» فلا إشکال فی أنّ مقتضی مناسبة الحکم والموضوع فی هذین المثالین أنّ مطلق قراءة القرآن مطلوب، وقراءته یوم الجمعة أو بالصوت الحسن مطلوب آخر. بل قد یقال أنّه کذلک فی جمیع المستحبّات الواردة فی لسان الشرع کما هو المعروف، فیقال أنّ الأصل فی المستحبّات هو تعدّد المطلوب. وأمّا الواجبات فیمکن التمثیل لتعدّد المطلوب بالإضافة إلی غیر الموقّتة منها بقوله تعالی: «الزَّانِیَةُ وَالزَّانِی فَاجْلِدُوا کُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ... وَلْیَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنْ الْمُؤْمِنِینَ» «۱» فإنّ مقتضی مناسبة الحکم والموضوع فیه أنّ شهادة طائفة من المؤمنین مطلوب وأصل إجراء الحدّ المطلوب آخر مع ورودهما فی خطاب واحد. ثمّ إنّه لو فرضنا إجمال الدلیل الاجتهادی بالنسبة إلی وحدة المطلوب وتعدّده فما هو مقتضی الأصل العملی؟ ذهب بعض إلی أنّ مقتضی استصحاب بقاء الوجوب بعد مضیّ الوقت کون المطلوب متعدّداً فیجب القضاء. ولکن یرد علیه: أوّلًا: عدم جریان الاستصحاب فی الشبهات الحکمیة. وثانیاً: أنّ جریانه مبنی علی بقاء الموضوع، أی عدم کون الوقت جزءً لموضوع الوجوب بل قیداً للحکم عند العرف، فإن کان الوقت جزءً مقوّماً للموضوع لم یکن الاستصحاب جاریاً لأنّ من شرائط الاستصحاب وحدة القضیّة المتیقّنة والمشکوکة وإن لم یکن الوقت جزءً مقوّماً

للموضوع، كما أنّه كذلك في قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» حيث إنّ الحدّ المذكور لوقت الصّلاة قيّد لهيئة «أقم» فلا إشكال في بقاء الموضوع وبالنتيجة جريان استصحاب الوجوب. انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۹۳ بقي هنا امور: الأمر الأوّل: أنّه قد يقال: يمكن إثبات وجوب القضاء في خارج الوقت بالتمسّك بقاعدة الميسور. ولكنّه مشكل من جهتين: الجهة الاولى: أنّه لا عموم لهذه القاعدة حتّى يعمّ ما إذا كان الوقت من المعسور فتأمّل. الجهة الثانيّة: أنّه يعتبر في جريانها صدق أنّ هذا ميسور لذلك المعسور عند العرف، فيعتبر في المثال المزبور أن يصدق على الصّلاة خارج الوقت أنّها ميسور للصّلاة داخل الوقت، وهو ممّا يشكل إحرازه. الأمر الثاني: أنّ ما ذكرنا بالنسبة إلى قيد «الوقت» يجري بالنسبة إلى سائر القيود الواردة في الصّلاة وفي جميع الواجبات الشرعيّة أيضاً، فمثلًا لو صار المكلّف فاقداً للطهورين أو لم يكن قادراً على تحصيل القبلة مثلًا فيجري فيهما نفس النزاع الجاري في الوقت وأنّه هل يجب على المكلّف إتيان الصّلاة مع فقد شرط الطهارة أو القبلة، أو لا؟ فيبحث في أنّه هل يكون تقييد الصّلاة بالطهارة أو القبلة على نحو وحدة المطلوب أو تعدّده؟- إلى آخر ما مرّ هناك. الأمر الثالث: في ثمرة المسألة، وهي واضحة، لأنّ كثيراً من الواجبات الموقّتة ليس لها دليل خاصّ يدلّ على وجوب قضائها إذا فاتت في وقتها كزكاة الفطرة التي يجب أدائها قبل ظهر يوم الفطر، ونظير صلاة الآيات إذا لم يأت بها قبل الشروع في الانجلاء أو قبل تمام الانجلاء، ونظير بعض مناسك الحجّ إذا فاتت في وقته الخاصّ به، فلا إشكال في أنّه إن قلنا بتعدّد المطلوب كان القضاء واجباً ولو لم يرد خطاب مستقلّ يدلّ عليه، وإن قلنا بوحدة المطلوب لم يكن القضاء واجباً ما لم يرد خطاب مستقلّ يدلّ على وجوبه. نعم قد يقال في مقام نفي هذه الثمرة: أنّه لا حاجة إلى طرح أصل هذه المسألة (هل القضاء تابع للأداء أو بأمر جديد) بعد ورود رواية مشهورة وهي قوله عليه السلام «إقض ما فات كما فات» «۱» بطرق عديدة حيث إنّ مقتضاها وجوب قضاء كلّ ما فات من الفرائض سواء دلّت أدلّة الأداء عليه، أو لم تدلّ. انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۹۴ ولكن قد اجيب عنه في محلّه بأنّ مثل هذه الرّواية وهذا التعبير ليس في مقام بيان أصل وجوب القضاء وبيان موضوعه، بل أنّها في مقام بيان كيفية الإتيان والامتثال بعد ثبوت أصل القضاء وثبوت الموضوع. فتقول هذه الرّواية: كلّما ثبت أصل القضاء في مورد وجب إتيان ما ثبت وجوب قضائه بنفس الكيفية التي فاتت، وتشهد لذلك ملاحظة سؤال السائل وموارد ورود روايات الباب فراجع. انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۹۵

الفصل الثامن عشر الأمر بالأمر

هل الأمر المتعلّق بالأمر بفعل- أمر بذلك الفعل حتّى يجب على المكلّف امتثاله إذا علم به وإن لم يصل الأمر الثاني (أي أمر الواسطة) إليه، أو لا يكون أمراً بذلك الفعل فلا يجب على المكلّف الامتثال ما لم يصل إليه من طريق الواسطة؟ لا إشكال في أنّ أمثلة الأمر بالأمر كثيرة في الآيات والرّوايات نظير قوله تعالى: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ ...» «۱» وقوله تعالى: «قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ» «۲» وقوله تعالى: «قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَايَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ» «۳» وقوله تعالى: «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ» «۴» ، وفي الرّوايات نظير الأحاديث القدسيّة، والوصايا التي تصدر من جانب الأئمّة المعصومين عليهم السلام إلى شيعتهم تحت عنوان قوله عليه السلام: «قل لشيعتي كذا وكذا»، وعند العرف نظير ما إذا قال المولى لابنه: «مُرْ زيداً أن يفعل كذا وكذا» فهل هذا أمر بذاك الفعل بحيث إذا علم زيد بالأمر من قبل أن يأمره ابن المولى كان الإتيان به واجباً عليه، أو لا يكون أمراً به فلا يجب الإتيان ما لم يأمره ابن المولى؟». الأولى إيراد البحث أيضاً في مقامين: مقام الثبوت ومقام الإثبات. الأوّل في مقام الثبوت: فتارةً تكون الواسطة مجرّد طريق لوصول أمر المولى إلى عبده المكلّف، فلا إشكال في وجوب الامتثال على المكلّف إذا علم به وإن لم يصل إليه من جانب انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۹۶ الواسطة، واخرى يكون وصول أمر المولى من ناحية أمر الواسطة تمام الموضوع في الوجوب، فأراد المولى مثلًا توقيره وتعظيمه وإثبات رفعة شأنه عنده، فلا إشكال أيضاً في عدم وجوب الامتثال على العبد ما لم يصل الأمر من جانب الواسطة، وثالثة يكون وصول الأمر من ناحية أمر الواسطة جزء للموضوع كما هو الغالب في الأوامر الاداريّة والفرامين القانونيّة العقلائيّة، فلابدّ

لوجوب امتثالها من إبلاغها بطريق خاصّ فلا يجب الامتثال إلّاإذا بلغ الحكم من ذلك الطريق. الثانى فى مقام الإثبات: فالذى يستظهر من الآيات والرّوايات هو القسم الأوّل فيكون الرسول الأعظم صلى الله عليه و آله فى الآيات المذكورة فى أوّل البحث مجرّد مبلّغ لايصال الأوامر الإلهيّة إلى العباد، بل هو المتبادر من نفس كلمة «الرسول» كما لا يخفى، وحينئذٍ يجب على العباد الإطاعة وامتثال الأوامر الشرعيّة وإن لم تصل إليهم من جانب شخص الرسول بل وصلت إليهم من طرق اخرى. ثمّ إنّ بعض الأعلام جعل ثمرة هذا النزاع شرعيّة عبادة الصبى وقال: «إنّ الثمرة المترتّبة على هذا النزاع هى شرعيّة عبادة الصبى بمجرّد ما ورد فى الرّوايات من قوله عليه السلام «مروهم بالصّلاة وهم أبناء سبع سنين»، فإنّه بناءً على ما ذكرناه من أنّ الأمر بالأمر بشىء ظاهر عرفاً فى كونه أمراً بذلك الشىء تدلّ تلك الرّوايات على شرعيّة عبادة الصبى لفرض عدم قصور فيها لا من حيث الدلالة كما عرفت، ولا من حيث السند لفرض أنّ فيها روايات معتبرة». ثمّ قال: «قد يقال كما قيل «۱» أنّه يمكن إثبات شرعيّة عبادة الصبى بعموم أدلّة التشريع كقوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» وقوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» وما شاكلهما ببيان أنّ تلك الأدلّة بإطلاقها تعمّ البالغ وغيره ... وحديث «رفع القلم عن الصبى حتّى يحتلم» لا يقتضى أزيد من رفع الإلزام ... لا أصل المحبوبيّة عنها، ثمّ أجاب عنه بأنّ الوجوب أمر بسيط لا تركيب فيه أصلًا، لأنّه عبارة عن اعتبار المولى الفعل على ذمّة المكلّف وإبرازه فى الخارج بمبرز من لفظ أو نحوه، وحديث الرفع يكون رافعاً لهذا لاعتبار، فيدلّ على أنّ الشارع لم يعتبر فعلًا كالصّلاة والصّوم وما شاكلهما على ذمّة الصبى» (انتهى ملخّصاً) «۲». انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۹۷ أقول: يرد عليه: أوّلًا: أنّ الثمرة ليست منحصرة بما ذكره من شرعيّة عبادات الصبى بل تظهر فى مثل قوله تعالى: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» فيما إذا فرضنا عدم وصول أمر بغضّ الأبصار من جانب النبى صلى الله عليه و آله إلينا، فيمكن حينئذٍ الاستدلال بهذه الآية بناءً على أن يكون الأمر بالأمر بشىء أمراً بذلك الشىء كما مرّ أنّه كذلك، وكما أنّ الفقهاء لا يزالون يستدلّون لحرمة النظر إلى الأجنبى وفروع هذه المسألة بإطلاق هذه الآية، وقد لا يكون فى هذه الفروع دليل إلّاإطلاق هذه الآية. ثانياً: الرّوايات الواردة فى باب عبادات الصبى الدالّة على شرعيّة عباداتهم ليست منحصرة فيما يشتمل على الأمر بالأمر، بل انظر إلى الباب ۲۹ من أبواب من يصحّ منه الصّوم من كتاب الوسائل حتّى ترى روايات عديدة تأمر الصبيان بالعبادة بلا واسطة كقول الإمام عليه السلام: «إذا أطاق الغلام صومه ثلاثة أيّام متتابعة فقد وجب عليه صوم شهر رمضان» ولا يخفى أنّ قوله عليه السلام «وجب» دالّ على التأكيد فى الاستحباب لا الوجوب، ونحوها غيرها. ثالثاً: الإشكال فى مسألة مشروعيّة عبادات الصبى ليس منحصراً فى أنّ الأمر بالأمر بشىء هل يكون أمراً بذلك الشىء أو لا؟ بل هناك إشكال آخر، وهو دعوى وجود قرينة فى تلك الرّوايات تدلّ على أنّها صدرت من جانب الشارع لمجرّد الإرشاد إلى التمرين والممارسة، فهى أوامر إرشاديّة وليست مولويّة حتّى يستفاد منها الاستحباب. نعم، يرد على القائل بهذا القول (وهو السيّد الحكيم كما أشرنا إليه سابقاً فى الهامش) أنّ هذا يتمّ بناءً على عموم الأدلّة الأوّليّة أو إطلاقها بالنسبة إلى الصبى، بينما يمكن أن يقال أنّها خطابات توجّهت إلى خصوص المكلّفين وتكون منصرفة عن الصبى من بدو الأمر. انوار الأصول، ج۱، ص: ۴۹۹

الفصل التاسع عشر الأمر بعد الأمر

إذا ورد أمر بعد الأمر قبل امتثال الأمر الأوّل فهل يدلّ هو (الأمر الثانى) على التأكيد حتّى يكون المطلوب واحداً ويكفى امتثال واحد، أو يدلّ على التأسيس وتعدّد المطلوب فلابدّ من الامتثال الثانى وإتيان العمل مرّة اخرى؟ الصحيح أنّ للمسألة صور عديدة: الصورة الاولى: أن يكون للمتعلّق أو المادّة قيد يستفاد منه التأسيس وتعدّد المطلوب كما إذا قال: «صلّ» ثمّ قال «صلّ صلاة اخرى» أو قال: «اعطنى درهماً» ثمّ قال «اعطنى درهماً آخر» فلا ريب فى أنّ المأمور به حينئذٍ يكون متعدّداً بل إنّه خارج عن محلّ النزاع. الصورة الثانية: أن تكون الهيئة مقيّدة، فصدرت القضيّة مثلًا على نهج القضيّة الشرطيّة كما إذا قال مثلًا: «إن ظاهرت فاعتق رقبة» ثمّ قال: «إن قتلت نفساً خطأً فاعتق رقبة» فلا إشكال أيضاً فى أنّ ظاهرهما تعدّد المطلوب والمأمور به، إنّما الكلام فى تداخل الأسباب وعدمه فيما

إذا كانت الأسباب متعدّدة مع وحدة المسبّب وسيوافيك البحث عنه في مباحث المفاهيم مبحث مفهوم الشرط فانتظر. الصورة الثالثة: أن لا ـ يكون قيد لا ـ للمادّة ولا للهيئة حتّى يستفاد منه التعدّد، كما إذا قال: «أقيموا الصّلاة» ثمّ قال مرّة ثانيّة: «أقيموا الصّلاة» وهذه الصورة هي محلّ الكلام، فقال المحقّق الخراساني رحمه الله: إنّ مقتضى إطلاق المادّة كون الأمر الثاني تأكيداً ومقتضى إطلاق الهيئة كونه تأسيساً، لأنّ كلّ أمر وكلّ هيئة تدلّ على طلب على حدة، فيدعو إلى مطلوب يخصّه، وحينئذٍ يقع التعارض بين الإطلاقين، وذهب بعض الأعلام في المحاضرات إلى أنّ المتفاهم عرفاً هو انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۰۰ التأكيد وأنّه قضيّة إطلاق المادّة وعدم تقييدها بشيء «۱»، من دون أن يشير إلى قضيّة إطلاق الهيئة وتعارضها مع إطلاق المادّة، نعم صرّح في صدر كلامه أنّ الأمر بشيء في نفسه ظاهر في التأسيس ولكنّه ليس محلّا للنزاع. أقول: الإنصاف أنّ الهيئة في حدّ ذاتها لا تدلّ على شيء لا على التأكيد ولا على التأسيس، بل التأكيد والتأسيس من شؤون المادّة، فإذا كانت المادّة مطلقاً كانت قضيّة إطلاقها التأكيد. وإن شئت قلت: الهيئة هنا تابعة للمادّة، فإن كانت عين الأوّل كانت تأكيداً، وإن كانت غيره كانت تأسيساً. وبهذا تمّ الكلام عن مبحث الأوامر ونشرع الآن في مبحث النواهي بعون اللّه تعالى.

المقصد الثّاني: النواهي ويقع البحث فيها في فصول عديدة

الفصل الأوّل في دلالات صيغة النهي

اشارة

وفيه جهات من البحث:

الجهة الاولى: في حقيقة النهي ومدلول صيغته

المعروف بين القدماء وكثير من المتأخّرين أنّ مفاد النهي متّحد مع مفاد الأمر في دلالة كليهما على الطلب، إنّما الفرق في متعلّقهما، فمتعلّق النهي هو الترك، ومتعلّق الأمر هو الفعل، وقد ذهب إليه جماعة من المتأخّرين أيضاً منهم المحقّق النائيني رحمه الله، ولكن ذهب جماعة اخرى من المحقّقين المعاصرين إلى العكس، فمتعلّق الأمر والنهي عندهم واحد وهو الفعل، ومدلولهما مختلف، فمدلول النهي هو الزجر عن الفعل، ومدلول الأمر هو البعث إلى الفعل، وهذا هو المختار، ومختار تهذيب الاصول واختاره أيضاً بعض الأعلام في المحاضرات وفي هامش أجود التقريرات. ويمكن أن يستدلّ له: أوّلًا: بالتبادر فإنّ المتبادر من هيئة «لا تفعل» هو الزجر والمنع عن الفعل لا طلب تركه. وإن شئت قلت: النهي التشريعي كالنهي التكويني فكما أنّ الناهي عن فعل تكويناً وخارجاً يمنع المنهي ويزجره عن الفعل بيده مثلًا لا أنّه يطلب تركه- كذلك الناهي تشريعاً. ثانياً: إنّ النواهي لا تصدر من جانب الناهي إلّالوجود مفاسد في الأفعال المنهي عنهاكما أنّ الأوامر تصدر من جانب الآمر لأجل مصالح موجودة في الأفعال المأمور بها، فالنهي عن شرب الخمر لا يكون إلّالأجل مفسدة فيه، كما أنّ الأمر بالصّلاة لا يكون إلّالأجل مصلحة موجودة في الصّلاة، لا أنّ النهي عن شرب الخمر يكون لأجل مصلحة في تركه حتّى يكون انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۰۴ النهي طلباً للترك، (والتعبير بأنّ عدم المفسدة بنفسه مصلحة تعبير تسامحي) كما أنّ الأمر بالصّلاة لا يكون لأجل مفسدة في ترك الصّلاة. واستدلّ في تهذيب الاصول بوجه ثالث وهو «أنّ العدم والترك من الامور الباطلة الوهمية لا ـ يمكن أن يكون ذا مصلحة تتعلّق به اشتياق وإرادة أو بعث وتحريك، إذ البطلان المحض لا يترتّب عليه أثر حتّى يقع مورد التصديق بالفائدة، وقد عرفت أنّ ما هو المشهور من أنّ للاعدام المضافة حظّاً من الوجود ممّا لا أصل له إذ الوجود لملكاتها لا لاعدامها» «۱». ولكن الإنصاف أنّه مجرّد دقّة عقليّة، فإنّ العدم لو سلّمنا كونه بطلاناً محضاً بنظر فلسفي عقلي،

إلّاأنّ الكلام فی الأوامر والنواهی العرفيّة العقلائيّة، ولا يبعد أن يطلب مولی عرفی من عبده عدم شیء أو ينهاه عنه، كما أنّه كثيراً مّا يتّفق أنّ الطبيب يطلب من المريض ترک أكل غذاء خاصّ أو ترک شرب مائع خاصّ كالماء البارد. ثمّ إنّه قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ النهی من الإنشائيات لا-الإخباريات حيث إنّه وضع لانشاء الزجر وليس بمعنی «زجرت»، كما أنّ الأمر أيضاً وضع لانشاء البعث وليس بمعنی «بعثت». هذا- وقد وقع بين القائلين بأنّ معنی النهی طلب الترک نزاع معروف، وهو أنّه ما المراد من الترک؟ فهل هو عبارة عن «أن لا- يفعل»، أو يكون بمعنی الكفّ ذهب المحقّق الخراسانی والمحقّق النائينی رحمهما الله إلی الأوّل، ويمكن أن يستدلّ له بوجهين: الوجه الأوّل: أنّه هو المتبادر إلی الذهن. الوجه الثانی: أنّ الترک أمر عدمی، وهو يحصل بمجرّد ترک الفعل، والتكليف بالكفّ تكليف بأمر وجودی زائد علی مطلق الترک فيحتاج إلی مؤونة زائدة من الدليل وهی مفقودة. والقائلون بأنّ المراد من الترک هو الكفّ استدلّوا بأنّ مجرّد «أن لا يفعل» عدم خارج عن تحت القدرة والاختيار فلا يمكن أن يتعلّق به البعث والطلب، والشاهد علی ذلک أزليّة العدم بمعنی أنّه كان قبل أن يكون المكلّف موجوداً. واجيب عنه: بأنّه إذا كان وجود شیء تحت القدرة والاختيار كان عدمه أيضاً كذلک لاستحالة الانفكاک بين وجود شیء وعدمه من هذه الجهة، فإنّ الجبر فی جانب العدم يستلزم انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۰۵ الجبر فی جانب الوجود وهذا خلف، وأمّا كون العدم خارجاً عن تحت الاختيار من الأزل فهو لا ينافی اختياريته من حيث البقاء والاستمرار. نعم بقی هنا شیء وهو أنّه من البعيد جدّاً أن يكون مراد القائلين بالكفّ الكفّ الفعلی فإنّه يستلزم حصول وسوسة وتزلزل نفسانی بالنسبه إلی إتيان العمل المنهی عنه حتّی يتحقّق كفّ النفس عنه خارجاً، مع أنّه ممّا لا يتفوّه به أحد، بل المراد منه الكفّ التقديری وبالقوّة، ولا إشكال فی أنّه يرجع حينئذٍ إلی المعنی الأوّل للترک أعنی «أن لا يفعل» فيصير النزاع لفظيّاً. وهيهنا نكتة اخری: أنّ هذا البحث يجری بعينه أيضاً بالنسبة إلی المذهب المختار، أی كون النهی بمعنی الزجر عن الفعل حيث إنّه لا بدّ من أن يبحث فی أنّه هل المراد من الزجر الزجر بالفعل أو الزجر التقديری وبالقوّة، لا إشكال فی أنّ المراد منه أيضاً هو الزجر بالقوّة، لأنّه لا معنی للزجر الفعلی بالنسبة إلی من يكون منزجراً بنفسه. ثمّ إنّ هيهنا بحثاً آخر معروفاً، وهو أنّه كيف يدلّ النهی علی وجوب ترک جميع الأفراد العرضيّة مع كفاية تحقّق صرف الوجود للامتثال فی الأمر؟ فما هو منشأ هذا الفرق؟ ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله وكثير من المتقدّمين إلی أنّه حكم العقل بلحاظ خصوصيّة فی الأمر الوجودی والأمر العدمی، وإليک نصّ كلام المحقّق الخراسانی رحمه الله: «ثمّ إنّه لا دلالة لصيغته (صيغة النهی) علی الدوام والتكرار كما لا دلالة لصيغة الأمر وإن كان قضيّتهما عقلًا تختلف ... (إلی أن قال) ضرورة أنّ وجودها يكون بوجود فرد واحد وعدمها لا يكاد يكون إلّابعدم الجميع» (انتهی). لكن الإنصاف أنّه فی غير محلّه، لأنّ الوجود والعدم متقابلان تقابل النقيضين وأنّ أحدهما بديل للآخر ولازمه، أن يحصل العدم بفرد واحد كما يحصل الوجود بفرد واحد. وبعبارة اخری: كما أنّ وجود الطبيعی يكون بوجود أفراده فيتعدّد وجوده بتعدّد أفراده، كذلک عدم الطبيعی ينعدم بتعداد اعدام أفراده، فإنّ العدم يتصوّر بتعداد وجودات الأفراد ويكون بإزاء كلّ وجود عدم خاصّ. فالصحيح أن يقال: إنّ المنشأ لهذا التفاوت يتلخّص فی أمرين: الأمر الأوّل: اختلاف طبيعة المصلحة وطبيعة المفسدة اللتين هما الغايتان الأصليتان فی البعث والزجر، فإنّ المصلحة بمقتضی طبيعتها وذاتها تحصل بصرف الوجود، أی تحصل الغاية انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۰۶ منها بصرف الوجود، من دون فرق بين الامور الشرعيّة والامور العرفيّة، وأمّا المفسدة فلا يكفی فيها صرف الترک حيث إنّها موجودة فی كلّ فرد فرد من أفراد الطبيعة المنهی عنها، وبالطبع تحصل الغاية من النهی بترک جميع الأفراد كالمفسدة الموجودة فی السمّ حيث إنّ الغاية فی النهی عن شربه إنّما هو حفظ النفس وهو متوقّف علی ترک جميع الأفراد كما لا يخفی، وحيث إنّ هذه الخصوصيّة هی الغالبيّة فی المصالح والمفاسد حصل من جانبها انصراف فی الأوامر والنواهی، فإنصرف الأمر إلی فرد واحد وانصرف النهی إلی جميع الأفراد. الأمر الثانی: أنّ المفاسد فی النواهی تتصوّر علی ثلاثة أقسام: ففی قسم منها- وهو الغالب- يكون صرف العدم من المفسدة حاصلًا فيكون النهی عنها (لتحقّق صرف العدم منها) تحصيلًا للحاصل، ويصير هذا قرينة علی تعلّق النهی بجميع الأفراد علی نهج العام الافرادی، نظير ما إذا نذر الإنسان أن يترک التدخين إلی آخر عمره، فإنّ لكلّ فرد من المنهی عنه فيه مفسدة علی حدة، فإذا حصل الحنث بالنسبة إلی

بعض الأفراد لا يسقط التكليف بالترك بالنسبة إلى سائر الأفراد. وفى قسم آخر منها تكون المفسدة قائمة بصرف الوجود من المنهى نظير ما إذا نذر أن يترك صرف الوجود من التدخين، فيحصل الحنث حينئذٍ بصرف الوجود منه ولا إلزام عليه بالإضافة إلى سائر الأفراد. وفى قسم ثالث منها تكون المفسدة قائمة بالمجموع من حيث المجموع كالمادّة السمّية التى تحصل مفسدتها- وهى هلاك النفس- فيما إذا تناول مجموعها وهو نظير ما إذا نذر أن يترك التدخين على نهج العام المجموعى فيحصل الحنث حينئذٍ بتدخين المجموع فقط ولا- مانع فى تدخين بعضها. إذا عرفت هذا فنقول: حيث إنّ الغالب فى النواهى إنّما هو القسم الأوّل بل لا مصداق للقسمين الآخرين إلّاأحياناً وفى بعض الموارد، فلابدّ فيهما من نصب قرينة تصير منشأً لانصراف النواهى عن القسم الأوّل، وقرينة عامّة لعدم كفاية صرف العدم، على عكس ما فى الأوامر فحيث إنّ إتيان جميع الأفراد فيها مستحيل عادةً صار ذلك قرينة على كفاية صرف الوجود، فتدبّر جيّداً. ثمّ إنّه قد أورد على الوجه الأوّل (وهو أنّ المصلحة تترتّب غالباً على صرف الوجود انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۰۷ فتكون تلك الغلبه كاشفاً عن تعلّق المصلحة بصرف الوجود المتحقّق بإيجاد فرد، كما أنّ المفسدة فى النهى تترتّب على كلّ فرد فتكون قرينة عامّة على أنّ النهى متعلّق بإيجاد كلّ فرد باستقلاله) بأنّه إن أراد من تعلّق النهى بكلّ فرد أنّ المادّة أخذت مرآة للخصوصّيات والزجر تعلّق بكلّ فرد فقد عرفت امتناع مرآتيها لها وضعف ما يتمسّك لإثباتها من سريان الطبيعة واتّحادها معها، وإن أراد أنّ النهى متعلّق بالطبيعة إلّاأنّ تلك الغلبة قرينة على أنّ جدّ المولى هو الزجر عن كلّ فرد. ففيه: أنّ الزجر مفاد النهى الاستعمالى، فإذا استعملت الهيئة فى نفس الطبيعة دون الأفراد فلا يرجع كون الزجر عن الأفراد جدّاً إلى محصّل إلّاأن يرجع إلى التشبّث بالاستعمال المجازى وهو كما ترى «۱». أقول: قد مرّ أنّ الطبيعة تكون مرآة للافراد فى جميع الحالات، وتوضيحه: إنّا حينما فتحنا أعيننا رأينا الأفراد وتصوّرناها قبل تصوّر الطبيعة، ثمّ نظرنا ولاحظنا أنّ الأفراد تختلف بالنسبة إلى الاغراض التى تتعلّق بها، فتارةً: يتعلّق الغرض بفرد خاصّ مع الخصوصيّة الفرديّة فوضعنا اللفظ بإزائه علماً شخصيّاً، واخرى: يتعلّق الغرض بجميع الأفراد لا بفرد خاصّ فلا دخل فيه للخصوصّيات الفرديّة فإنتزعنا من جميع المصاديق جامعاً عقليّاً ووضعنا اللفظ بإزائه وسمّيناه بالطبيعة، وحينئذٍ تكون الطبيعة متولّدة من مشاهدة الأفراد وملاحظتها، بل إنّ هذا هو الطريق الوحيد فى إدراك المفاهيم أيضاً، ولا إشكال فى أنّ لازم هذا أن تكون الطبيعة مرآة إلى الوجودات الفرديّة الخارجيّة وإن لم تكن مرآة لخصوصّياتها الشخصيّة.

الجهة الثانيّة: دلاله النهى على التحريم

أنّه لا إشكال فى دلالة النهى على الحرمة (كما أنّ الأمر كان دالّا على الوجوب) إنّما الإشكال فى أنّ هذه الدلالة هل هى مقتضى الوضع فتكون استعمال النهى فى الكراهة مجازاً، أو أنّها مقتضى الإطلاق ومقدّمات الحكمة فيكون الاستعمال فى الكراهة أيضاً استعمالًا حقيقياً؟ انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۰۸ الحقّ هو الثانى، أى يستفاد الوجوب من الإطلاق ومقدّمات الحكمة كما مرّ نظيره فى مبحث الأمر، فإنّ الكلام هنا هو الكلام هناك، فكما أنّ دلالة الأمر على الوجوب كان من باب أنّ معناه هو الطلب مطلقاً (الذى يعبّر عنه بالفارسيّة ب «خواستن») ولا- سبيل لعدم الطلب (الذى يعبّر أيضاً عنه بالفارسيّة «نخواستن») فيه، فيكون الوجوب مقتضى هذا الإطلاق، ولازمه أن لا يكون استعمال الأمر فى الاستحباب مجازاً مع احتياجه إلى قيام قرينة على الاستحباب، كذلك دلالة النهى على الحرمة، فإنّ معناه الزجر والمنع عن الفعل مطلقاً من دون تطرّق عدم الزجر فيه، وهذا يقتضى الحرمة وأن لا يكون استعماله فى الكراهة بضمّ القرينة مجازاً، لأنّه ليس من قبيل استعمال اللفظ فى غير ما وضع له.

الجهة الثالثة: دلالة النهى على التكرار وعدمه

هل النهى يدلّ على التكرار والاستمرار ووجوب إتيان جميع الأفراد الطوليّة (بعد ما مرّ سابقاً من دلالته على وجوب إتيان جميع أفراده

العرضیّة) أو لا؟ لا ـ إشکال فی أنّ الأمر لا یدلّ علی المرّة ولا علی التکرار کما مرّ، ولکن حیث إنّ ملاک الحرمة فی النواهی وهو المفسدة قائمة بتمام الأفراد کما عرفت کان مقتضی إطلاق النهی وعدم تقییده بحدّ زمانی الاستمرار والتکرار، أی الإتیان بجمیع الأفراد الطولیّة کالافراد العرضیّة، نعم إذا قیّد بقید زمانی کأن یقول المولی: «لا تشرب الخمر إلی الغروب» فلا إشکال فی عدم دلالته علی التکرار. إن قلت: لازم هذا لزوم الفتوی بوجوب الاستمرار فی باب النذر فیما إذا نذر مثلًا علی نحو الإطلاق أن یترک الدخین وأن یبقی وجوب الوفاء علی حاله حتّی بعد وقوع الحنث، مع أنّ الظاهر أنّه لا ـ یقول به أحد. قلنا: أوّلًا: لقائل أن یقول فی خصوص باب النذر: بأنّ النهی لیس من قبیل الزجر عن الفعل بل أنّه من قبیل طلب الترک، لأنّ الناذر یقول: «للّه علیّ ترک التدخین» وهذا بعد ضمّ دلیل الوفاء، أی (اوفوا بالنذور) معناه «یجب علیک ترک التدخین» لا الزجر عن التدخین کما لا یخفی، ولا إشکال فی أنّه إذا کان هذا هو متعلّق النذر لم یجب التکرار والاستمرار بل یحصل الوفاء بإتیان مصداق واحد. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۰۹ ثانیاً: إنّ النذر تابع لقصد الناذر، ویمکن أن یکون الغالب فی النذر کون المتعلّق أمراً وحدانیاً وعامّاً مجموعیاً بحیث لو وقع الحنث لم یجب الوفاء ثانیاً، ولو شککنا فیه فمقتضی أصالة البراءة هو عدم وجوب الوفاء، وأمّا لو فرض تعلّق النذر علی نهج العامّ الافرادی فلا یبعد القول بوجوب الاستمرار کما لا ـ یبعد وجود الفتوی کذلک، حیث إنّ الظاهر أنّ عدم فتوی الفقهاء بوجوب التکرار فی باب النذر یکون من باب تلک الغلبة فهی منصرفة عن موارد العام الافرادی.

الجهة الرابعة: حکم النهی بعد المخالفة

هل یدلّ النهی علی دوام وجوب الترک وعلی الحرمة ثانیاً بعد ارتکاب المخالفة أوّلًا، أو لا؟ وإن قلنا بدلالته علی الاستمرار مع قطع النظر عن العصیان. قد ظهر الجواب ممّا مرّ، فإنّه إذا کان المتعلّق علی نهج العام المجموعی فلا إشکال فی عدم وجوب الترک ثانیاً فی صورة المخالفة، وأمّا إذا کان علی نهج العام الافرادی فلا إشکال أیضاً فی وجوب الترک ثانیاً، هذا بالنسبة فی مقام الثبوت. وأمّا مقام الإثبات فیمکن أن یقال: إنّ ظاهر إطلاق النهی والمتبادر من إطلاق الهیئة والمادّة کون المتعلّق علی نهج العام الافرادی، ومنشأ هذا التبادر إنّما هو الغلبة فی الوجود حیث إنّ الغالب فی النواهی صدورها علی نحو العام الافرادی وقد ذکرنا فی محلّه أنّ غلبة الوجود تکون سبباً لغلبة الاستعمال غالباً وهی سبب للانصراف، ونتیجة ذلک أنّه إذا أتی المکلّف مثلًا بأحد التروک فی مناسک الحجّ یجب علیه الترک أیضاً فیما بعد.

الفصل الثانی فی اجتماع الأمر والنهی

اشارة

وقبل الخوض فی أصل المقصود لا بدّ من تقدیم امور:

الأمر الأوّل: فی عنوان المسألة وبیان موضع النزاع.

قد وردت تعابیر مختلفة فی مقام بیان عنوان المسألة ومحلّ النزاع فقال المحقّق الخراسانی رحمه الله: «اختلفوا فی جواز اجتماع الأمر والنهی فی واحد وامتناعه»، وقال المحقّق النائینی رحمه الله: «الأولی تبدیل العنوان بأن یقال: إذا اجتمع متعلّق الأمر والنهی من حیث الإیجاد والوجود فهل یلتزم من الاجتماع کذلک أن یتعلّق کلّ من الأمر والنهی بعین ما تعلّق به الآخر کما هو مقالة القائل بالامتناع أو لا ـ یلزم ذلک کما هو مقالة القائل بالجواز» «۱»؟ ولبعض الأعلام فی المحاضرات کلام هو فی الحقیقة توضیح لکلام استاذه وتعلیل

لاختيـاره العنـوان المزبور وحاصـله: «إنّ عنوان النزاع فى هـذه المسألـة على مـا حرّره الأصـحاب قـديماً وحـديثاً يوهم كون النزاع فيها كبرويّاً، أى مردّ النزاع فى المسألة إلى دعوى المضادّة بين الأحكام الشرعيّة بعضها مع بعض وعدم المضادّة، مع أنّه لا يعقل أن يكون كبرويّاً، بداهـة استحالة اجتمـاع الأمـر والنهى فى شـىء واحـد ووجود المضـادّة بينهمـا مطلقـاً حتّى عنـد من يجوّز التكليف بالمحـال كالأشـعرى، وذلـك لأنّ اجتماعهما فى نفسه محال، لا أنّه من التكليف بالمحال ضـرورة اسـتحالة كون شـىء واحـد محبوباً ومبغوضـاً للمولى معاً على جميع المذاهب والآراء فما ظنّك بغيره، إذن لا نزاع فى الكبرى بل النزاع فى المسألة إنّما هو فى الصـغرى، أى فى أنّ النهى انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۱۲ المتعلّق بطبيعة الغصب مثلًا هل يسرى منها إلى ما تنطبق عليه طبيعة الصّلاة المأمور بها فى الخارج أم لاـ؟ ومن الواضـح جـدّاً أنّ سـراية النهى من متعلّقه إلى متعلّق الأـمر ترتكز على نقطـة واحـدة، وهى اتّحـاد المجمع وكونه موجوداً بوجود واحـد، كما أنّ عدم السـراية ترتكز على تعدّد المجمع وكونه موجوداً بوجودين، فيكون مركز النزاع حينئذٍ أنّ المجمع لمتعلّقى الأمر والنهى فى مورد التصادق والاجتماع هل هو وجود واحـد حقيقة وبالذات وأن التركيب بينهما اتّحادى، أو هو متعدّد كذلك وأنّ التركيب بينهما انضـمامى فالقائل بالامتناع يقول بالأوّل، والقائل بالجواز يقول بالثانى» «۱». وقال فى تهذيب الاصول: «الأولى أن يقال: هـل يجوز اجتمـاع الأمر والنهى على عنوانين متصادقين على واحـد فى الخارج أو لا؟» واسـتدلّ له بأنّ «ظاهر كلمـة الواحـد فى عنوان المشـهور أنّ الهويـة الخارجيّـة من المتعلّقين يكون محـطّ عروض الوجوب والحرمـة مع أنّه من البطلاـن بمكـان لأـنّ الخارج لا يكون ظرف ثبوت التكاليف، فاجتماع الأمر والنهى فيه ممّا لا معنى له» «۲». أقول: ما أفاده فى المحاضرات فى مقام تنقيح محلّ النزاع وتقرير مختـار اسـتاذه جيّـد جـدّاً، إلّا أنّ الأحسن والأولى فى مقام بيان عنوان للمسألـة هو التعبير الأخير لكن بعـد ضمّ كلمـة «أحياناً» فى ذيله حيث إنّ العنوانين المتعلّقين للأـمر والنهى يتصادقـان على الواحـد فى الخارج أحياناً وفى بعض الموارد لا دائماً كما لا يخفى، وحينئذٍ يكون العنوان المختار فى المسألة هكذا: هل يجوز اجتماع الأمر والنهى على عنوانين متصادقين على واحد أحياناً، أم لا؟

الأمر الثانى: فى المراد من كلمة «الواحد» الوارد فى عنوان المسألة

فهل المراد منها الواحد الشخصـى، أو النوعى، أو الجنسـى؟ لا إشـكال فى أنّ الحقّ- كما ذكروا- أنّ المراد من الواحد فى ما نحن فيه إنّما هو الواحـد الشخصـى، لا بمعنى ما لا يصدق على كثيرين حتّى يقال: الصّـلاة فى الدار الغصبى أمر كلّى على كلّ حال، بل بمعنى أنّ الوحـدة هنا هى الوحـدة الخارجيّـة المصداقيّـة فى مقابل الوحـدة المفهوميّة انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۱۳ (كوحدة السـجدة للّهمع السـجدة للصـنم فإنّهما متّحـدتان فى المفهوم فقط كما هو واضـح، والوحـدة الخارجيّـة نظير اتّحاد الصّـلاة والغصب فى الدار الغصبى حيث إنّهما إنطبقا فى الخارج على حركـة خاصّـة وتصـرّف خاصّ فى العمل) حيث إنّ اجتماعهما فى الواحد النوعى أو الجنسـى جائز بلا إشكال بأن يكون نوع من أنواع الجنس مطلوباً ونوع آخر مبغوضاً، وكذا فى أصناف نوع واحد.

الأمر الثالث: فى بيان الفرق بين هذه المسألة ومسألة «النهى فى العبادة»

فقـد ذكر كلّ وجهاً لبيان الفرق بينهما، فقال بعض بأنّ الفرق بين المسألتين إنّما هو فى الموضوع وهو قول صاحب الفصول رحمه الله، فإنّه قال بأنّ الموضوع فى ما نحن فيه طبيعتان متغايرتان بحسب الحقيقة والذات وإن كانت النسبة بينهما العموم المطلق كعنوان الحركة وعنوان القرب فى الصّـلاة والغصب، وفى المسألـة الآتيـة فالموضوع هو طبيعتان متّحـدتان بحسب الـذات والحقيقة ومختلفتان بحسـب الإطلاق والتقييد بأنّ تعلّق الأمر بالمطلق، أى الصّـلاة مطلقاً، وتعلّق النهى بالمقيّد، أى الصّـلاة فى الدار المغصوبة، وقال بعض آخر: أنّ الفرق بينهمـا إنّمـا هو فى المحمول، فـإنّ المحمول فى هـذه المسألـة إنّما هو جواز الاجتماع جوازاً عقليّاً. وفى تلك المسألـة هو جواز الاجتمـاع جوازاً شـرعيّاً يسـتفاد من دليل لفظى. وذهب ثالث- وهو المحقّق الخراسانى رحمه الله- إلى أنّ الفرق بين المسألتين إنّما هو

فى الجهـة، فإنّ الجهة المبحوث عنها فى المقام هى رفع غائلة اسـتحالة الاجتماع فى الواحد بتعدّد العنوان وعدمه، وأنّه هل يسـرى كلّ من الأـمر والنهى إلى متعلّق الآـخر لاتّحـاد متعلّقيهمـا وجوداً، أو لاـ يسـرى لتعـدّدهما وجهـاً؟ وهـذا بخلاف الجهـة المبحوث عنها فى المسألـة الآتيـة، فإنّ البحث فيها فى أنّ النهى فى العبادة أو المعاملة هل يوجب فسادها بعد الفراغ عن السـراية والتوجّه إليها؟ وقال رابع بنفس القول الثالث ولكن ببيان آخر، وهو أنّ الجهـة المبحوث عنها فى ما نحن فيه جهـة اُصوليّة، وهى الجواز وعدم الجواز عقلًا، وفى تلك المسألة جهة لفظيّة بمعنى أنّ النهى المتعلّق بعبادة هل يدلّ بظاهره على فسادها، أو لا؟ وذهب فى المحاضـرات إلى أنّ النزاع هنا صغروى، لأنّه يبحث عن السـراية وعـدمها، بينما انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۱۴ النزاع فى تلك المسألـة كبروى حيث إنّ المبحوث عنه فيها إنّما هو ثبوت الملازمـة بين النهى عن عبادة وفسادها وعـدم ثبوت هـذه الملازمة بعد الفراغ عن ثبوت تلك الصـغرى أى صـغرى السراية وتعلّق النهى بالعبادة «۱». ولقائل أن يقول خامساً: إنّ التغاير بين المسألتين إنّما هو فى الملاك، فإنّ الملاك فى ما نحن فيه هو ملاـك بـاب التزاحم، أى يوجـد الملاك لكلّ من المأمور به والمنهى عنه المجتمعين فى المجمع، فيبحث فى أنّه هل يكون الحكمان من قبيـل المتزاحمين حتّى نقول بالامتنـاع، أو لاـ يكون حتّى نقول بـالجواز؟ بينمـا الملاك فى مسألـة النهى فى العبادة إنّما هو ملاك باب التعارض، أى أنّ الملاك الموجود فى المجمع واحـد إمّا المفسـدة وإمّا المصـلحة، فلسان الأدلّـة متعارضة. أقول: الإنصاف أنّه لا ربـط بين المسـألتين حتّى يبعث عن وجه التمـايز بينهمـا لأنّهمـا متغايرتـان موضوعاً ومحمولًا، ملاكاً وجهـة، ولا إشـكال فى أنّ التمايز بجميع هـذه الاـمور ينتـج تمايزاً جوهريّاً بين المسألتين، ولـذلك لا يهمّنا البحث فى كلّ واحـد واحـد من الوجوه المـذكورة ونقـدها. أضف إلى ذلـك أنّ البحث فى المقـام بحث عن حكمين تكليفيين وجواز اجتماعهما أو امتناعه، بينما البحث هناك بحث فى الحكم الوضعى وهو الصحّة والفساد.

الأمر الرابع: هل المسألة اصوليّة أم لا؟

هل المسألـة اصوليّـة أو أنّها من المبادىء التصديقيـة للمسائل الاصوليّـة أو أنّها من مبادئها التصوّريّة أو من مبادئها الأحكاميّة أو تكون المسألـة فقهيّـة أو كلاميّـة؟ ربّما يقال: إنّها مسألـة اصوليّة لأنّ نتيجتها إثبات حكم شـرعى فرعى وهو جواز الصّـلاة وصـحّتها فى الدار المغصوبـة مثلًا بناءً على جواز الاجتماع، وبطلانها بناءً على الامتناع. ولكنّه ظاهر الفساد، لأنّ نتيجـة المسألـة إنّما هى جواز الاجتماع أو امتناع، ولا إشـكال فى أنّهما ليسا حكمين فرعيين شـرعيين بل إنّهما يقعان فى طريق استنباط الحكم الفرعى الشرعى. ويمكن أن يقال: أنّها مسألة كلاميّة من باب أنّ المسألة عقليّة ويكون البحث فيها عن اسـتحالة اجتماع الأمر والنهى وإمكانه عقلًا، والبحث عن الاستحالة والإمكـان يناسب المباحث الكلاميّـة. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۱۵ وكـأنّ القائـل بهـذا الوجه توهّم أنّ كلّ ما يكون البحث فيه عقليّاً يكون كلامياً مع أنّه كما ترى، لأنّ البحث فى علم الكلام يقع عن أحوال المبـدأ والمعاد، والمسألـة الكلاميّة تترتّب عليها معرفة المبدأ أو المعاد، وأين هـذه من مسألـة جواز الاجتماع وامتناعه. إن قلت: يمكن إرجاع هذه المسألة إلى أحوال المبدأ والمعاد بتقريب أنّه فى الحقيقـة يبحث فيهـا عن أنّه هـل يترتّب على الصّـلاة فى الـدار الغصوبـة مثلًا ثواب أو لاـ؟ ولا ريب فى أنّ الثواب والعقاب من شؤون البحث عن المعـاد. قلنـا: إنّ البحث عن الثـواب والعقـاب فى علم الكلاـم بحث عن كلّى الثـواب والعقـاب كـالبحث عن وجود الثواب والعقاب فى عالم البرزخ وعـدمه مثلًا لا عن مصاديقهما الجزئيّـة وأنّه هل يترتّب على هذا المورد الخاصّ وهذا العمل الخاصّ ثواب أو لا؟ إن قلت: يمكن إرجاع هـذه المسألة إلى المسألة الكلاميّة ببيان ثالث وهو أنّ البحث فيها بحث عن قبح صدور الأمر والنهى معاً من البارى تعالى بالنسـبة إلى شىء واحد، فيكون بحثاً عن أحوال المبدأ. قلنا: البحث عن أحوال المبدأ فى علم الكلام بحث كبروى حيث يبحث فيه عن جواز صدور أمر قبيح من اللّه تعالى وعدمه بعد الفراغ عن كونه قبيحاً، بينما البحث هنا صغروى فيبحث فى صغرى كون اجتماع الأمر والنهى قبيحاً وعـدمه. وقـد يقال: أنّها من المبادىء الأحكاميّـة حيث إنّ فيها يبحث عن أحوال الحكم وأوصاف الوجوب والحرمـة وأنّهما هل يجتمعان فى شـىء واحـد أو لا؟ واجيب عنه: أيضاً بأنّا «لا نعقل المبادىء الأحكاميّة فى مقابل المبادىء التصوّريّة

والتصديقية، بداهة أنّه إن اريد منها تصوّر نفس الأحكام كالوجوب والحرمة ونحوهما فهو من المبادىء التصوّريّة، إذ لا يعنى من المبادىء التصوّريّة إلّاتصوّر الموضوع والمحمول، وإن اريد منها ما يوجب التصديق بثبوت حكم أو نفيه (ومنه الحكم بسراية النهى إلى متعلّق الأمر فى محلّ الكلام) فهى من المبادىء التصديقية لعلم الفقه، كما هو الحال فى سائر المسائل الاصوليّة» «۱». انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۱۶ أقول: يمكن الجواب عن هذا الوجه ببيان آخر، وهو أنّه كما يبحث فى المبادىء التصوّريّة عمّا يرجع إلى تصوّر الموضوع والمحمول كذلك يبحث فيها عمّا يرجع إلى تصوّر غاية ذلك العلم، ولا إشكال فى أنّ غاية علم الاصول إنّما هى استنباط الحكم الشرعى، فيكون الحكم مأخوذاً فى غايته، فالبحث عن أحوال الحكم وأوصافه (نظير البحث عن أنّ الحرمة والوجوب هل يجتمعان فى شىء واحد أو لا) داخل فى المبادىء التصوّريّة لعلم الاصول، فيرجع كون البحث فى المقام من المبادىء الأحكاميّة لعلم الاصول إلى أنّه من المبادىء التصوّريّة لعلم الاصول. نعم، إنّ هذا كلّه تامّ لو كان البحث فى المقام بحثاً عن كبرى تضادّ الأمر والنهى (أى تضادّ الوجوب والحرمة) فيكون بحثاً عن أوصاف الوجوب والحرمة وأنّهما هل يكونان متضادّين، أو لا؟ مع أنّه ليس كذلك حيث إنّه بحث عن صغرى التضادّ وعن أنّ تعلّق الأمر والنهى بشىء واحد ذى عنوانين هل يوجب اجتماع المتضادّين بعد الفراغ عن كبرى تضادّ الأحكام الخمسة، أو لا؟ فظهر أنّ البحث فى ما نحن فيه ليس من المبادىء الأحكاميّة التى ترجع فى الواقع إلى المبادىء التصوّريّة. وذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى أنّها من المبادىء التصديقية لعلم الاصول وليست من مسائله، وحاصل بيانه أنّ هذه المسألة على كلا القولين فيها لا تقع فى طريق استنباط الحكم الكلّى الشرعى بلا واسطة ضمّ كبرى اصوليّة، وقد تقدّم أنّ الضابط لكون المسألة اصوليّة هو وقوعها فى طريق الاستنباط بلا واسطة، والمفروض أنّ هذه المسألة ليست، كذلك فإنّ فساد العبادة لا يترتّب عليه القول بالامتناع فحسب بل لا بدّ من ضمّ كبرى اصوليّة إليه، وهى قواعد مسألة التعارض، فإنّ هذه المسألة على هذا القول تدخل فى كبرى تلك المسألة وتكون من إحدى صغرياتها، فيترتّب فساد العباد بعد إعمال قواعد التعارض وتطبيقها فى المسألة لا- مطلقاً، وهذا شأن كون المسألة من المبادىء التصديقية لمسائل علم الاصول دون المسائل الاصوليّة نفسها، كما أنّها على القول بالجواز تدخل فى كبرى مسألة التزاحم فتدخل فى مبادىء بحث التزاحم «۱». انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۱۷ ويرد عليه: أنّ الميزان فى المسألة الاصوليّة وقوعها فى طريق استنباط الحكم الشرعى سواءً كان بضمّ ضميمة أم لا؟ وإلّا يلزم خروج عدّة من المسائل الهامّة لعلم الاصول عن كونها اصوليّة كمسألة حجّية خبر الواحد التى يستنتج منها الحكم الشرعى بعد ضمّ مسألة حجّية الظواهر إليها، وكذلك قواعد جهة الصدور. فالحقّ أنّ المسألة اصوليّة لوجود ضابطها فيها حتّى لو سلّمنا وجود سائر الجهات فيها أيضاً. بقى هنا شىء: وهو أنّه قد ظهر من تضاعيف المقدّمات المذكورة أنّ المسألة عقليّة حيث إنّه من الواضح أنّ قضيّة جواز اجتماع الأمر والنهى المتعلّقين على عنوانين متصادقين على عمل واحد وعدمه لا يدور مدار الألفاظ قطعاً، كما لا دلالة لذكرها ضمن مباحث الألفاظ على أنّها لفظيّة، وكم لها من نظير كمسألة مقدّمة الواجب ومسألة دلالة النهى على الفساد ومسألة الإجزاء ومسألة الضدّ والترتّب ونظير البحث عن حقيقة الواجب الكفائى والواجب التخييرى، فإنّ جميع هذه المسائل عقليّة، أو أن لأكثر المباحث فيها جهة عقليّة ومع ذلك ذكرت فى مباحث الألفاظ، ولا إشكال فى أنّ هذا بنفسه من مشكلات علم الاصول فى يومنا هذا، ولا بدّ من ملاحظة طريق حلّ لها فى المستقبل إن شاء اللَّه.

الأمر الخامس:

هل النزاع فى ما نحن فيه مختصّ مرتبط بقسم خاصّ من الأمر والنهى، أو أنّه يعمّ جميع أقسامهما سواء كان الأمر أو النهى نفسيّاً أو غيريّاً، وسواء كان تعيينياً أو تخييريّاً، وعينياً أو كفائيّاً؟ ذهب المقحّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّ النزاع عامّ يشمل جميع الأقسام، وتبعه كثير من الأعلام، لكن قد ورد فى بعض الكلمات إستثناء مورد واحد، وهو ما إذا كان الواجب والحرام كلاهما تخييريين. والقائلون بعموم النزاع استدلّوا لذلك بثلاثة وجوه: الوجه الأوّل: إطلاق عنوان البحث فإنّه شامل بإطلاقه لجميع الأقسام. انوار الأصول، ج ۱، ص:

۵۱۸ الوجه الثانى: إطلاق الأدلّة التى يستدلّ بها على الجواز أو الامتناع كالاستدلال بتضادّ الأحكام الخمسة لسراية أحد الحكمين بمتعلّق الآخر، فإنّه مطلق يعمّ جميع الأفراد. الوجه الثالث: عموم الملاك فى البحث، وهو تعدّد العنوان من جانب ووحدة المعنون والمصداق من جانب آخر. وأمّا الإستثناء المذكور، أى صورة ما إذا كان الحكمان تخييريين فقبل توضيحه وبيان مثال له وذكر أحكامه ينبغى تقديم مقدّمة، وهى البحث فى أنّه هل يتصوّر الحرام التخييرى والحرام الكفائى فى الفقه كالواجب التخييرى والواجب الكفائى أم لا؟ فنقول: أمّا الحرام التخييرى فيمكن تصويره فى حرمة نكاح الاختين حيث إنّ الحرام التخييرى يرجع حقيقة إلى حرمة الجمع بين شيئين كما أفاده المحقّق الإصفهانى رحمه الله فى حاشيته على الكفاية، وهذا صادق فى هذا المثال، وأمّا الحرام الكفائى فيمكن تصويره أيضاً فى حرمة بيع السلاح للأعداء فيما إذا فرضنا تركيب السلاح من موادّ مختلفة منتشرة عند المكلّفين، فكلّ مادّة من تلك المواد وكلّ جزء من السلاح يوجد عند مكلّف خاصّ ويكفى فى عدم تأثير السلاح بنفع الأعداء عدم بيع بعض المكلّفين المادّة الموجودة عنده، وحينئذٍ يحرم كفائيّاً بيع تلك الأجزاء للسلاح. إذا عرفت هذا فاعلم أنّه استدلّ القائل بعدم جريان النزاع فى التخييريين بأنّه لا تضادّ بين النهى التخييرى والأمر التخييرى، لأنّ متعلّق الأمر فيه عنوان أحد الشيئين، ومتعلّق النهى هو الجمع بينهما لا عنوان أحدهما كما إذا نذر أن يأتى بالصّلاة أو الصّيام، ونذر ثانياً أن لا يصلّى إمّا فى الحمام أو فى البادية لكراهة الصّلاة فيهما فهاهنا، تعلّق النذر الأوّل (وهو النذر الفعلى) بعنوان أحدهما، بينما النذر الثانى (أى النذر التركى) تعلّق بالجمع بين الصّلاة فى الحمام والصّلاة فى البادية، ولا إشكال فى أنّه لا تضادّ بين المتعلّقين حتّى إذا قلنا بإمتناع الاجتماع فى سائر الموارد.

الأمر السادس: فى اعتبار قيد المندوحة ولزوم أخذه فى محلّ النزاع

والمراد من المندوحة كون المكلّف فى فسحة من إتيان المأمور به فى غير مورد الاجتماع كأن وجد أرضاً مباحة لإتيان الصّلاة فيها فى مثال الصّلاة فى الدار المغصوبة فى مقابل من لا يتمكّن انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۱۹ من الإتيان بها إلّافى الدار المغصوبة كالمحبوس فيها، وهذه الكلمة من «ندح» بمعنى الوسعة كما ورد فى الحديث: «أنّ فى المعاريض مندوحة من الكذب» (والمراد من المعاريض التورية) فوقع النزاع فى أنّه هل يجرى النزاع فى خصوص موارد وجود المندوحة أو يجرى فى موارد عدم وجودها أيضاً؟ والأقوال فى اعتبارها وعدمه ثلاثة: القول الأوّل: القول بعدم الاعتبار وعليه أكثر الأعلام منهم المحقّق الخراسانى رحمه الله. القول الثانى: القول باعتبارها وعليه المحقّق الحائرى رحمه الله فى درره وصاحب الفصول. القول الثالث: القول بالتفصيل بين ما إذا حصل الاجتماع بسوء الاختيار كمن أوقع نفسه عملًا فى الأرض المغصوبة فى ضيق الوقت فلا يكون معتبراً، بل يجرى النزاع مع عدم وجودها أيضاً، وما إذا لم يكن بسوء الاختيار فيكون معتبراً، أى يجرى النزاع حينئذٍ فى خصوص ما إذا كانت المندوحة موجودة، وقد ذهب إليه الميرزا القمّى رحمه الله. والقائلون بعدم اعتبارها مطلقاً لهم بيانات مختلفة: منها: ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله، وهو أنّ المهمّ المبحوث عنه فى المقام هو استحالة اجتماع الأمر والنهى من ناحية وحدة المتعلّق وتعدّده وأنّه هل يستلزم الاجتماع، التكليف المحال أو لا؟ (والمراد من «التكليف المحال» هو عدم تمشّى الإرادة للمولى بالإضافة إلى مورد الاجتماع) وهو غير «التكليف بالمحال» الذى معناه التكليف بما لا يطاق، واعتبار وجود المندوحة وعدمه مرتبط به (أى بالتكليف بالمحال) حيث إنّه إذا لم توجد المندوحة يلزم التكليف بما لا يطاق وإذا وجدت المندوحة فلا يلزم ذلك، فاعتبار هذا القيد غير لازم. ولكن يرد عليه: أنّه لا دليل على اختصاص محلّ النزاع بلزوم التكليف المحال وعدمه ودورانه مداره، فإنّ عنوان البحث عامّ والتعبير ب «هل يجوز اجتماع ...» أى التعبير بالإمكان وعدم الإمكان يعمّ الإمكان من ناحية التكليف المحال، والإمكان من ناحية التكليف بالمحال. ومنها: ما ذهب إليه فى تهذيب الاصول من عدم اعتبار قيد المندوحة سواءً كان النزاع صغرويّاً، أى كان البحث فى أنّ تعدّد العنوان هل يرفع غائلة اجتماع الضدّين أو لا؟ أو كان النزاع كبرويّاً وكان محطّ البحث جواز اجتماع الأمر والنهى على عنوانين متصادقين على واحد، وحيث إنّ مختاره فى المقام هو كبرويّة النزاع، فإليك نصّ كلامه بناءً على هذا الفرض: انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۲۰ «أنّه إن اريد بقيد

المندوحة حصول المندوحة لكلّ واحد من المكلّفين فهو غير لازم لأنّ البحث في جواز تعلّق الحكمين الفعليين على عنوانين ولا يتوقّف ذلك على المندوحة لكلّ واحد منهم لأنّ الأحكام المتعلّقة على العناوين لا تنحلّ إلى إنشاءات كثيرة حتّى يكون الشرط تمكّن كلّ فرد بالخصوص. وإن اريد بقيد المندوحة كون العنوانين ممّا ينفكّان بحسب المصداق في كثير من الأوقات وإن لم يكن كذلك بحسب حال بعض المكلّفين فاعتبار المندوحة وإن كان لازماً في هذه المسألة لكن لا يحتاج إلى تقييد البحث به فإنّ تعلّق الحكم الفعلي بعنوان ملازم لمنهي عنه فعلًا ممّا لا يمكن، للغويّة الجعل على العنوانين بل لا بدّ للجاعل من ترجيح أحد الحكمين على الآخر أو الحكم بالتخيير مع عدم الرجحان فتقييد العنوان بالمندوحة غير لازم على جميع التقادير» «۱». أقول: قد مرّ في الأبحاث السابقة الإشكال في ما اختاره من المبنى الذي بنى عليه كثيراً من المباحث، وهو أنّ المخاطب في الخطابات القانونيّة إنّما هو الأفراد الموجودة في الخارج لا العنوان، حيث إنّ العناوين إشارات إلى الخارج، والواضع وضعها والمقنّن المشرّع يستخدمها للإشارة إلى الخارج والعبور إليه، وعليه فلا إشكال في اعتبار قيد المندوحة كما يستفاد من مطاوي كلماته، نعم لو قبلنا مبناه المعروف في الخطابات القانونيّة فلا إشكال في ما تبنّاه عليه، وهو عدم اعتبار قيد المندوحة، ولكنّه مبني غير صحيح. ومنها: ما أفاده في المحاضرات من أنّ توهّم اعتبار قيد المندوحة في محلّ النزاع خاطيء جدّاً وغير مطابق للواقع قطعاً، والوجه في ذلك ما تقدّم من أنّ النزاع في المسألة إنّما هو في سراية النهي من متعلّقه إلى ما تعلّق به الأمر وبالعكس وعدم سرايته، وقد سبق أنّ القول بالامتناع يرتكز على أحد أمرين: الأمر الأوّل: كون المجمع في مورد التصادق والاجتماع واحداً (أي يكون التركيب بين العنوانين اتّحاديّاً). الأمر الثاني: الالتزام بسراية الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر (وإن كان التركيب بين العنوانين انضماميّاً) ومن الواضح جدّاً أنّه لا دخل لوجود المندوحة في ذلك أبداً انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۲۱ (لأنّ اعتبار قيد المندوحة وعدمه أمر مربوط بمقام الامتثال والإثبات، وهذان الأمران. وبتعبير آخر: وقوع التعارض بين دليلي الوجوب والحرمة في مورد الاجتماع وعدمه أمر مربوط بمقام الجعل والثبوت)، ثمّ قال في ذيل كلامه: نعم- بناءً على الجواز وعدم السراية- إذا لم تكن مندوحة فلا محالة تقع المزاحمة بينهما لعدم تمكّن المكلّف وقتئذٍ من امتثال كليهما معاً فيكون تكليف المكلّف بامتثال كلا التكليفين معاً من التكليف بالمحال، فإذن لا بدّ من الرجوع إلى مرجّحات باب المزاحمة، فيقدّم أحدهما على الآخر لمرجّح أن كان، وإلّا فهو مخيّر بين أن يصرف قدرته في امتثال هذا وإن يصرف قدرته في امتثال ذاك، فعدم المندوحة في البين يوجب وقوع التزاحم بين التكليفين على القول بالجواز في المسألة لا أنّه يوجب عدم صحّة النزاع فيها كما هو ظاهر» «۱». أقول: إنّ روح كلامه يرجع إلى مقالة المحقّق الخراساني رحمه الله في المقام من أنّ محلّ البحث هو التكليف المحال لا التكليف بالمحال، والنكتة المضافة في كلامه إنّما هو ما ذكره في الذيل من «أنّ عدم المندوحة يوجب دخول المسألة في باب التزاحم بناءً على الجواز لا أنّه يوجب عدم صحّة النزاع فيها» ولكن الإنصاف أنّ هذا بنفسه اعتراف من جانبه باعتبار قيد المندوحة في محلّ النزاع لأنّه إذا لم تكن في البين مندوحة لا يمكن القول بجواز الاجتماع لأنّ من الواضحات وقوع التزاحم بين الحكمين ولزوم تقديم أحدهما على الآخر في فرض وجود مرجّح، والتخيير بينهما في فرض عدم وجود المرجّح، وهذا ما اعترف به المحقّق الخراساني رحمه الله أيضاً في ذيل كلامه بقوله: «نعم لا بدّ من اعتبارها في الحكم بالجواز فعلًا لمن يرى التكليف بالمحال محذوراً» حيث إنّ المعنون في عنوان المسألة إنّما هو جواز اجتماع الأمر والنهي الفعليين، ولا إشكال في عدم كون أحد الحكمين فعليّاً في صورة فقدان المندوحة ووقوع التزاحم، لأنّه تكليف بالمحال، فالحقّ اعتبار قيد المندوحة في محلّ النزاع. وأمّا القول بالتفصيل بين ما إذا كان الاجتماع بسوء الاختيار وما إذا لم يكن بسوء الاختيار فسيأتي أنّه أيضاً خاطيء، لأنّ المولى لا يكلّف بما لا يطاق سواء كان عدم الطاقة والقدرة بسوء اختيار المكلّف أو لم يكن.

الأمر السابع: في ابتناء النزاع في هذه المسألة على القول بتعلّق الأحكام بالطبائع دون الأفراد وعدمه.

وفيه ثلاثة أقوال: القول الأوّل: ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله من أنّه لا ربط بين المسألتين. القول الثاني: القول بوجود

الربط بينهما ببيانين: أحدهما: أنّ النزاع فى الجواز والامتناع مبنى على القول بتعلّق الأحكام بالطبائع، وأمّا على القول بتعلّقها بالافراد فلا محيص عن الامتناع، ضرورة لزوم تعلّق الحكمين بواحد شخصى حينئذٍ. ثانيهما: أنّ الجواز مبنى على القول بتعلّق الأحكام بالطبائع لتعدّد متعلّق الأمر والنهى ذاتاً حينئذٍ وإن إتّحد وجوداً، والقول بالامتناع على القول بتعلّق الأحكام بالافراد لاتّحاد متعلّق الحكمين حينئذٍ شخصاً وخارجاً. القول الثالث: ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله وفى تهذيب الاصول من التفصيل بين التفاسير المتصوّرة فى تلك المسألة وإنّ الابتناء موجود بناءً على بعض التفاسير وغير موجودة على بعضها الآخر وسيوافيك بيانه إن شاء اللّه تعالى. أمّا القول الأوّل: فبيانه واضح، لأنّ القائل به يدّعى أنّ النزاع فى المقام يرتكز على أنّ تعدّد العنوان هل يوجب تعدّد المعنون أو لا؟ من دون فرق بين أن يتعلّق الأحكام بالطبائع أو بالافراد، لأنّه إذا تعلّق الحكم بالفرد فالبرغم من كونه واحداً فى بدو النظر ولكنّه إذا كان له عنوانان وقلنا بأنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون يصير المتعلّق متعدّداً فيقع النزاع فى جواز الاجتماع وامتناعه. وأمّا القول بالتفصيل فقال المحقّق النائينى رحمه الله ما حاصله: أنّ النزاع فى تلك المسألة إن كان مبتياً على وجود الطبيعى وعدمه فلا تبتنى على ذلك مسألة جواز اجتماع الأمر والنهى بل إنّ للبحث عن المسألة مجالًا سواء قلنا بوجود الكلّى الطبيعى أو لم نقل، غايته أنّه بناءً على عدم وجود الطبيعى يكون المتعلّق للأحكام هو منشأ الانتزاع، ويجرى فيه ما يجرى على القول بوجود الطبيعى من كون الجهة تقييديّة أو تعليلية وأنّ التركيب اتّحادى أو انضمامى، لوضوح أنّ انتزاع الصّلاة لا بدّ أن يكون لجهة غير جهة انتزاع الغصب، ولكن يبعد أن يكون النزاع انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۲۳ هناك مبتياً على وجود الطبيعى وعدمه، إذ الظاهر أنّ من يقول بتعلّق الأحكام بالافراد لا ينكر وجود الطبيعى، بل الذى يمكن أن يكون محلّ النزاع على وجه يرجع إلى أمر معقول هو أن يكون النزاع فى سراية الأمر بالطبيعة إلى الخصوصيّات ولو على النحو الكلّى، أى خصوصيّة ما بحيث تكون الخصوصيّة داخلة تحت الطلب تبعاً، فالقائل بتعلّق الأحكام بالافراد يدّعى السراية والتبعيّة والقائل بتعلّق الأحكام بالطبائع يدّعى عدم السراية، فلو كان النزاع هناك على هذا الوجه فألحق أنّ مسألة اجتماع الأمر والنهى تبتنى على ذلك» «۱». هذا هو إجمال ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله، وأمّا فى تهذيب الاصول فقد ذكر لمسألة تعلّق الأحكام بالطبائع أو الأفراد تفاسير ستّة، وقال بعدم وجود الربط بين المسألتين بناءً على اثنين منها، ووجود الربط بينهما بناءً على الأربعة الاخرى «۲». وتشابه مقالته مقالة المحقّق النائينى رحمه الله من بعض الجهات فلا بأس بتركها. أقول: الصحيح هو التفصيل المزبور، لأنّه بناءً على التفسير الأوّل (وهو كون النزاع فى تلك المسألة مبتياً على وجود الطبيعى وعدمه) وإن كانت الأحكام تتعلّق بالافراد (التى هى منشأ لانتزاع الكلّى الطبيعى) ولكنّها تتعلّق بها مجرّدة عن الخصوصيّات الفرديّة فى الخارج، فيمكن حينئذٍ أن يكون الفرد معنوناً بعنوانين ويصحّ النزاع فى جواز الاجتماع وعدمه، فلا تبتنى مسألة جواز اجتماع الأمر والنهى على مسألة تعلّق الأحكام بالطبائع أو الأفراد، لأنّه حتّى بناءً على تعلّقها بالافراد أيضاً يتصوّر جواز الاجتماع كما يتصوّر امتناعه، فيتصوّر جريان النزاع فى الجواز وعدمه على كلا القولين. وأمّا بناءً على التفسير الثانى (وهو كون النزاع فى تلك المسألة فى سراية الأمر بالطبيعة إلى الخصوصيّات بحيث تكون الخصوصيّة أيضاً داخلة تحت الطلب) فالربط بين المسألتين واضح، فيصحّ النزاع بناءً على تعلّقها بالطبائع ولا إشكال فيه، ولا يصحّ بناءً على تعلّقها بالافراد بل من الواضح حينئذٍ القول بالامتناع لأنّ المفروض حينئذٍ أنّ الأحكام تعلّقت بالخصوصيات والتشخّصات الفرديّة أيضاً، وهى لا يمكن أن تصير مجمعاً لعنوانين. إن قلت: بناءً على القول بتعلّق الأوامر بالافراد ولحاظ الخصوصيّات الفرديّة إنّما تلاحظ انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۲۴ الخصوصيّات التكوينيّة الخارجيّة فحسب نظير خصوصيّة الكمّ والكيف والزمان والمكان لا الخصوصيّات الاعتباريّة التشريعيّة نظير خصوصيّة الإباحة والغصب، وحينئذٍ يمكن الجمع بين الأمر بالصّلاة فى الدار المغصوبة والنهى عن الغصب لأنّ المفروض حينئذٍ أنّ خصوصيّة الغصب ليست داخلة تحت الطلب. قلنا: المهمّ فى المقام أنّ الحركة الخارجيّة المقيّدة بهذا المكان وذاك الزمان (وهو أمر تكوينى) صارت مطلوبة ومحبوبة بتعلّق الأمر الصلاتى بها، فكيف تصير نفس تلك الحركة مبغوضة بتعلّق النهى بها؟ وبعبارة اخرى: حركة خاصّة واحدة تكوينيّة صارت متعلّقة حينئذٍ للأمر والنهى معاً، وهو المراد من المستحيل فى المقام. إن قلت: لا إشكال فى أنّ الخصوصيّات الفرديّة فى جانب الأمر بناءً على تعلّق الأوامر

بالافراد تكون مطلوبة على نحو التخيير، ولازمه أن تصير خصوصيّة الغصب المنهى عنها تعييناً مطلوبة للمولى فى مورد اجتماع العنوانين تخييراً، ولا منافاة بين الأمر التخييرى والنهى التعيينى. قلنا: قد مرّ أنّه لا فرق فى امتناع الاجتماع بين أن يكون الأمر والنهى كلاهما تعيينيين أو تخييريين أو كان أحدهما تعيينياً والآخر تخييريّاً، أى أنّ الامتناع يتصوّر فى التخييريين فضلًا عن ما إذا كان أحدهما تعيينياً والآخر تخييريّاً. إن قلت: بناءً على تعلّق الأمر بالافراد تكون الخصوصيّات أيضاً مطلوبة ولكن تبعاً لا استقلالًا، لأنّ الأمر بالطبيعة- كما صرّح به المحقّق النائينى رحمه الله- يسرى إلى الخصوصيّات ولو على النحو الكلّى أى خصوصيّة ما، بحيث تكون الخصوصيّة داخلة تحت الطلب تبعاً. وبعبارة اخرى: إنّه يسرى إلى الخصوصيّات من باب أنّ وجود المأمور به فى الخارج لا يكون منفكّاً عنها، وهذا بخلاف النهى فإنّه يتعلّق بخصوصيّة الغصب أصالةً واستقلالًا، ولا منافاة بين الأمر التبعى والنهى الأصلى الاستقلالى. قلنا: إنّ الأمر والنهى لا يجتمعان فى خصوصيّة واحدة سواء كانا أصليين أو تبعيين أو مختلفين، لأنّه على أىّ حال تصير الخصوصيّة مطلوبة للمولى فعلًا، والمطلوبيّة الفعليّة لا تجتمع مع المبغوضيّة الفعليّة من أىّ منشأ نشأت المطلوبيّة. ولكن والإنصاف أنّه مع ذلك كلّه يمكن أن يقال أنّه لا ربط بين المسألتين مطلقاً، لأنّه بناءً انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۲۵ على تعلّق الأوامر بالافراد وتعلّقها بالخصوصيات الفرديّة كخصوصيّة الغصب يمكن للقائل بجواز الاجتماع أن يدّعى أنّ الحركة الخاصّة فى الدار المغصوبة معنونة بعنوانين، وتعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون، وحينئذ يمكن جواز الاجتماع كما يمكن امتناعه، فيصحّ النزاع فى الجواز والامتناع. وإن شئت قلت: الموجود فى الخارج هو الحركة الخاصّة الواقعة فى دار الغير، وأمّا المبغوضيّة أو عدمها فهى من باب الأحكام، وكذلك عنوان الغصب فإنّه أمر انتزاعى ذهنى أو اعتبارى، ومن الواضح أنّ الحركة الخاصّة تكون محلّ الانطباق لعنوان الغصب والصّلاة، فتدبّر.

الأمر الثامن: فى اعتبار وجود الملاكين فى المجمع

يعتبر فى باب الاجتماع أن يكون كلّ واحد من الأمر والنهى واجداً للملاك والمناط، فلو كان كلّ من المناطين موجوداً فى المجمع فهو من باب اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد، وحينئذٍ يكون المجمع محكوماً بكلا الحكمين بناءً على مبنى الجواز، ويدخل فى باب التزاحم بناءً على الامتناع، وأمّا إذا كان أحد المناطين فقط موجوداً فيه دون الآخر، أو لم يوجد شىء من المناطين فهو محكوم بحكم آخر ولا يكون من باب الاجتماع. والمراد من وجود الملاكين كما سيأتى أعمّ من وجود المصلحة أو كونه جامعاً لجميع شرائط الفعليّة مع قطع النظر عن المزاحمة. هذا بحسب مقام الثبوت، وأمّا مقام الإثبات: فحاصل ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فيه أنّه تارةً: يحرز أنّ المناط من قبيل الثانى، بمعنى أنّ أحد المناطين بلا تعيين موجود فيه دون الآخر، وفى هذه الصورة الدليلان الدالّان على الحكمين متعارضان بالنسبة إلى المجمع على كلّ من الجواز والامتناع، ولا بدّ من علاج المعارضة حينئذٍ بينهما بالترجيح أو التخيير، واخرى: يحرز أنّ المناط من قبيل الأوّل، بمعنى أنّ كلًا من المناطين موجود فى المجمع، وفى هذه الصورة يكون الدليلان متزاحمين بالنسبة إلى المجمع، فربّما كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلًا لكونه أقوى مناطاً، ولكن التزاحم إنّما هو على الامتناع وإلّا فعلى الجواز لا تعارض ولا تزاحم أصلًا، لعدم التنافى بينهما باعتقاد المجوّز، فيعتبر فى دخول المجمع فى باب الاجتماع عنده وجود الملاكين فيه. انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۲۶ ولكن قد أنكر عليه جماعة من أعاظم المتأخّرين فلم يعتبروا هذا الشرط ونحن ننقل هنا بعض كلماتهم فى المقام: قال فى المحاضرات ما حاصله: إنّ النزاع فى مسألتنا هذه لا يرتكز على وجهة نظر مذهب الاماميّة القائلين بتبعيّة الأحكام للملاكات الواقعيّة والجهات النفس الأمريّة، بل يعمّ وجهة نظر جميع المذاهب حتّى مذهب الأشعرى المنكر للتبعيّة، هذا من ناحية، ومن ناحية اخرى أنّ النزاع فى المسألة فى سراية النهى من متعلّقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به وعدم سرايته، والقول بالسراية يبتنى على أحد الأمرين: الأوّل أن يكون المجمع واحداً وجوداً وماهيّة، الثانى أن لا يختلف اللازم عن الملزوم فى الحكم، بمعنى أنّ الحكم الثابت له لا يسرى إلى لازمه، وبانتفاء أحدهما ينتفى هذا القول، ولا إشكال أنّ هذه المسألة أجنبية عن مسألة تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد «۱». وقال فى تهذيب الاصول بما يكون فى الواقع كتكملة لبيان المحاضرات حيث قال: «التحقيق عدم ابتناء النزاع فى المقام

على إحراز المناط فى متعلّقى الإيجاب والتحريم، أمّا على القول بأنّ النزاع صغروى والبحث راجع إلى أنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون أو لا فواضح، لأنّ اشتمالهما على المناط وعدمه لا دخل له فى أنّ تعدّد العنوان هل يوجب تعدّد المعنون أو لا، وأمّا على ما حرّرناه من أنّ النزاع كبروى وأنّ البحث فى أنّ الأمر والنهى هل يجوز اجتماعهما فى عنوانين متصادقين على واحد أو لا، فالأمر أوضح لأنّ إحراز المناط ليس دخيلًا فى الإمكان وعدمه بل لا بدّ من أخذ القيود التى لها دخل تامّ فى إثبات الإمكان والامتناع» «۲». أقول: الحقّ هو اعتبار ما اعتبره المحقّق الخراسانى رحمه الله من وجود الملاكين فى المجمع، حيث إنّ مراده من وجود الملاك إنّما هو كون كلّ واحد من الدليلين تامّ الاقتضاء بالنسبة إلى المجمع، أى لم يكن لفعليته فى المجمع أى نقصان، وبعبارة اخرى: يكون كلّ واحد من الحكمين- مع قطع النظر عن اجتماعهما فعلًا- واجداً لجميع شرائط الفعليّة، ولا إشكال فى أنّ النزاع فى باب الاجتماع إنّما هو فى جواز اجتماع الحكمين الفعليين لا غير. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۲۷ إن قلت: من شرائط الفعليّة إباحة مكان المصلّى مثلًا فى مثال الصّلاة فى الدار المغصوبة، ومع وجود هذا الشرط لا معنى للاجتماع. قلنا: المقصود من شرائط الفعليّة إنّما هى ما يكون شرطاً مع قطع النظر عن هذه المسألة ولا دليل على اشتراط إباحة مكان المصلّى كذلك (أى مع قطع النظر عن مسألة اجتماع الأمر والنهى) من آية أو رواية أو إجماع يكون حجّة.

الأمر التاسع: فى بيان ما يحرز به المناطان فى المجمع

لا إشكال فى أنّه بحث صغروى بالنسبة إلى سابقه، فنقول: يمكن إحراز الملاك وكشف المناط من طرق ثلاثة: الطريق الأول: الإجماع كما إذا قام الإجماع على عدم إستثناء مورد من موارد الغصب وأنّه حرام حتّى بالنسبة إلى مكان المصلّى، كما أنّه كذلك، حيث إنّه لا دليل لفظيّاً على اعتبار إباحة مكان المصلّى بل الإجماع قام على عدم الإستثناء فى حرمة الغصب، وهذا لا ينافى ما مرّ فى الأمر السابق من عدم وجود دليل على اشتراط إباحة مكان المصلّى من آية أو رواية أو إجماع، فإنّ الكلام هنا فى عموم دليل الغصب لا فى اشتراط الصّلاة بعدمه. الطريق الثانى: إطلاق الدليلين، وفيه تفصيل من المحقّق الخراسانى رحمه الله وحاصله: أنّ الإطلاقين إن كانا لبيان الحكم الاقتضائى فهما محرزان للملاكين فى المجمع، وإن كانا بصدد بيان الحكمين الفعليين فإن قلنا بجواز الاجتماع فهما أيضاً محرزان لهما لعدم التنافى بينهما، وإن قلنا بالامتناع فالإطلاقان متنافيان، أى متعارضان فيسقط كلاهما عن الفعليّة، فلا يثبت بهما المناطان جميعاً حيث إنّ عدم الفعليّة كما يحتمل أن يكون لوجود المانع مع وجود المقتضى يحتمل أيضاً أن يكون لعدم المقتضى فلا يحرز حينئذٍ المناط، لكنّه رجع عنه أخيراً بقوله «إلّا أنّ قضيّة التوفيق بينهما هو حمل كلّ منهما على الحكم الاقتضائى» فجعل عدم تلائمهما فى مقام الفعليّة قرينة على أنّ كليهما فى مقام بيان الحكم الاقتضائى فيثبت بهما المناطان فى هذه الصورة أيضاً. أقول: إنّ مقصوده من اقتضائيّة الحكم ما مرّ فى الأمر السابق من حال الحكم مع قطع النظر عن حال الاجتماع فى المجمع، أى يكشف الحكم عن المناط والملاك إذا جمع فيه جميع شرائط انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۲۸ الفعليّة وكان اقتضائه تامّاً مع قطع النظر عن حال الاجتماع، وإلّا لو كان ناظراً إلى حال الاجتماع أيضاً لزم التفصيل بين القول بالامتناع والقول بالجواز واختصاص كشف المناطين بمبنى القائلين بالجواز فقط كما لا يخفى. وبهذا يردّ ما أورد عليه المحقّق النائينى رحمه الله (وتبعه فى المحاضرات) «بأنّ الحكم قبل وجود موضوعه خارجاً يكون إنشائيّاً ثابتاً لموضوعه المقدّر وجوده وبعد وجود موضوعه خارجاً يستحيل أن لا يكون فعلياً فكون الحكم فى محلّ الاجتماع فعليّاً مرّة واقتضائيّاً مرّة اخرى غير معقول» «۱». فإنّ مقصود المحقّق الخراسانى رحمه الله من الاقتضاء ليس هو مرحلة الإنشاء من الحكم بل المراد كما مرّ كون كلّ واحد من الحكمين واجداً لجميع شرائط الفعليّة مع قطع النظر عن حال الاجتماع فى المجمع وعدم كون أحدهما كذباً فاقداً للملاك. وإن شئت قلت: إنّ مقصوده من كون الإطلاق فى مقام بيان الحكم الاقتضائى كونه فى مقام بيان حكم الطبيعة بما هى هى مع قطع النظر من طروّ الطوارىء من المزاحمات وغيرها، كما أنّ مقصوده من كونه فى مقام بيان الحكم الفعلى كونه بصدد بيان حكم الطبيعة مع طروّ الطوارىء. الطريق الثالث: الاصول العمليّة فيما إذا لم يكن

إطلاق للدليلين حيث إنّ الأصل الجارى حينئذٍ إنّما هو البراءة عن اشتراط إباحة المكان فى الصّلاة ولازمه عدم نقصان للدليل بالنسبة إلى المجمع من ناحية جامعيته للشرائط. إن قلت: أكثر ما يثبت بأصالة البراءة هو كون المكلّف معذوراً ولا يكشف به الملاك والمصلحة. قلنا: ليس المراد من المناط الذى إشترط وجوده فى المجمع خصوص المصلحة بل هو أعمّ منها ومن كون كلّ واحد من الأمر والنهى جامعاً لشرائط التنجيز وتامّ الاقتضاء، وهذا يحصل بعد جريان البراءة، مضافاً إلى أنّ المصلحة أيضاً موجودة هنا بناءً على بعض المبانى وهو مبنى القائلين بالمصلحة السلوكيّة أى وجود المصلحة فى سلوك المكلّف على وفق أصالة البراءة.

الأمر العاشر: فى ثمرة بحث الاجتماع

وقد ذكر لها المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية خمسة صور: الصورة الاولى: ما إذا قلنا بالجواز، فلا إشكال حينئذٍ فى أنّ الإتيان بالمجمع يوجب سقوط الأمر وحصول الامتثال سواء كان العمل تعبّديّاً أو توصّلياً وسواء كان الفاعل عالماً أو جاهلًا، نعم إتيان العالم عصيان للنهى. الصورة الثانيّة: ما إذا قلنا بالامتناع مع ترجيح جانب الأمر، فلا إشكال أيضاً فى وقوع الامتثال بالنسبة إلى الأمر والعصيان بالنسبة إلى النهى. الصورة الثالثة: ما إذا قلنا بالامتناع مع ترجيح جانب النهى وكان الواجب توصّلياً فيكون العمل حينئذٍ صحيحاً مع حصول العصيان كغسل ثوبه بالماء الغصبى للصّلاة. الصورة الرابعة: ما إذا قلنا بالامتناع مع ترجيح جانب النهى وكان الواجب تعبّديّاً مع كون الفاعل جاهلًا معذوراً كالجاهل فى الموضوعات مطلقاً لعدم وجود الفحص فيها وكالجاهل القاصر فى الحكم، ففى هذه الصورة يقع العمل أيضاً صحيحاً لأنّه لا فعليّة للنهى بالنسبة إلى الجاهل المعذور. إن قلت: لا فعلية للأمر أيضاً بالنسبة إلى الجاهل لأنّ المفروض هو الامتناع وترجيح جانب النهى. قلنا: المفروض أيضاً وجود الملاك لكلّ من الأمر والنهى، ولا إشكال فى أنّ قصد الملاك كقصد الأمر كافٍ فى صحّة العمل، كما أنّه يكفى قصد الأمر المتعلّق بطبيعة المأمور به الموجودة ضمن سائر الأفراد غير المجمع. الصورة الخامسة: ما إذا قلنا بالامتناع مع ترجيح جانب النهى وكان الفعل تعبّديّاً والفاعل مقصّراً، ففى هذه الصورة يقع العمل باطلًا لأنّه مع تقصيره لا يحصل التقرّب بالعمل، ومعه لا يكاد يحصل به الغرض المطلوب من العبادة. (انتهى). أقول: يمكن أن يقال بفساد العمل فى الصورة الاولى أيضاً لأنّه وإن كان العنوان متعدّداً، وبتعدّده تعدّد المعنون على مبنى الجواز ولكن لا حسن للعمل العبادى فعلًا ولا فاعلًا إذا انطبق عليه عنوان محرّم، ومعه لا يحصل التقرّب ولا يسقط الأمر. أمّا عدم حسنه الفعلى فلأنّ المفروض أنّ العنوانين- وهما عنوان الصّلاة وعنوان الغصب- انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۳۰ متلازمان فى المجمع كمال الملازمة، فتسرى مبغوضيّة أحدهما إلى الآخر عند العرف والعقلاء، فلا يمكن التقرّب به، بل هذا ثابت حتّى فى بعض المقارنات الخارجيّة، وهذا ما ندركه بوجداننا العرفى العقلائى فيمن يعصى اللَّه بسمعه أو لسانه فى مجلس الذكر أو مجلس إقامة العزاء لأبى عبداللَّه عليه السلام فنحكم بعدم كون عمله مقرّباً إلى اللَّه وأنّه لا يمكن له أن يقول: «إنّى أتقرّب بهذا العمل إلى اللَّه» ولذلك قلنا فى محلّه ببطلان الصّلاة إذا تقارنت مع المعاصى الكبيرة التى يحكم العرف بعدم كونها مقرّبة إلى اللَّه فى ذلك الحال حتّى على مبنى جواز الاجتماع بحسب حكم العقل، فإنّ الدقّة العقليّة غير كافية فى هذه المباحث، وسيأتى من المحقّق البروجردى رحمه الله ضمن بيان أدلّة المجوّزين أنّ المبعّد لا يكون مقرّباً فانتظر. وللمحقّق النائينى رحمه الله فى هذا المجال بيان لبطلان الصّلاة فيما إذا كان المكلّف عالماً بالحرمة على القول بالجواز (أى نفس الصورة الاولى فى المسألة) وحاصله على حكاية تلميذه المحقّق فى المحاضرات: إنّ منشأ اعتبار القدرة فى التكليف إنّما هو اقتضاء نفس التكليف ذلك لا حكم العقل بقبح تكليف العاجز، والوجه فى ذلك هو أنّ الغرض من التكليف حيث إنّه كان جعل الداعى للمكلّف نحو الفعل فمن الواضح أنّ هذا بنفسه يقتضى كون متعلّقه مقدوراً، ضرورة استحالة جعل الداعى نحو الممتنع عقلًا وشرعاً، ونتيجة ذلك هى أنّ متعلّقه حصّة خاصّة من الطبيعة- وهى الحصّة المقدورة عقلًا وشرعاً وهى الصّلاة فى غير المكان المغصوب، وأمّا الصّلاة فى المكان المغصوب فهى خارجة عن متعلّقه ولا تكون مصداقاً للمأمور به وفرداً له فإنّها وإن لم تكن متّحدة مع الحرام فى الخارج إلّاأنّها ملازمة له خارجاً، فلأجل ذلك لا تكون مقدورة شرعاً وإن كانت مقدورة عقلًا، والمفروض أنّ

الممنوع الشرعی کالممتنع العقلی فلا یمکن الحکم بصحّة العبادة فی مورد الاجتماع بناءً علی القول بالجواز وتغایر متعلّق الأمر والنهی فضلًا عن غیره «۱». (انتهی). وهذا الکلام یرجع إلی ما ذکرنا من بعض الجهات.

الأمر الحادی عشر: فی توقّف النزاع فی باب الاجتماع علی تبعیّة الأحکام للمصالح والمفاسد وعدمه

اشارة

والحقّ فی هذه المقدّمة ما ذهب إلیه المحقّق النائینی رحمه الله من عدم التوقّف، لأنّ النزاع فی ما نحن فیه مرتکز علی تضادّ الأحکام وعدمه أوّلًا، وعلی أنّ الترکیب فی مورد الاجتماع انضمامی أو اتّحادی ثانیاً، فمن قال بتضادّ الأحکام أو کان یری أنّ الحیثیتین فی مورد الاجتماع تعلیلیتان وأنّ الترکیب اتّحادی ذهب إلی امتناع الاجتماع وإن إلتزم بکون الأحکام تابعة للمصالح والمفاسد کالأشعری، کما أنّ من لم یقل بتضادّ الأحکام أو کان یری أنّ الحیثیتین تقییدیتان وأنّ الترکیب انضمامی ذهب إلی جواز الاجتماع ولو کان ممّن یلتزم بتبعیتها لها «۱».

الأقوال فی المسألة

إلی هنا تمّ ما أردنا ذکره من المقدّمات. إذا عرفت هذا فلنشرع فی نقل الأقوال فی المسألة فنقول: المهمّ فیها قولان: القول بالامتناع مطلقاً، والقول بالجواز مطلقاً، والأوّل منسوب إلی المشهور ولکن المحقّق البروجردی رحمه الله قد أنکر هذه النسبة بدعوی أنّها نشأت من قول المشهور بفساد الصّلاة فی الدار الغصبی مع أنّه لا یکشف عن کونهم قائلین بالامتناع لأنّ القول بجواز اجتماع الأمر والنهی فی مقام توجّه الخطاب لا یستلزم القول بالصحّة فی مقام الامتثال حتّی یقال إنّ کلّ من قال بعدم الصحّة فی مقام الامتثال قال بالامتناع فی مقام الخطاب بل یمکن أن یقال ببطلان الصّلاة لأنّ المبعّد لیس مقرّباً (کما هو المختار) وإن کان المبنی فی المسألة الاصولیّة هو الجواز نعم، مع الجهل أو النسیان یقع العمل صحیحاً لعدم ابتلائه فی الحالین بما هو مبغوض وإن قلنا بالامتناع «۲». وکیف کان، فقد استدلّ المحقّق الخراسانی رحمه الله علی الامتناع بما یتشکّل من مقدّمات أربع: المقدمة الاولی: أنّ الأحکام متضادّة فی مقام الفعلیّة وهی مقام البعث والزجر، وإن لم یکن بینها تضادّ فی مقام الاقتضاء والإنشاء. انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۳۲ المقدمة الثانیة: أنّ متعلّق الأحکام هو فعل المکلّف الخارجی لا ـ ما هو اسمه وعنوانه لأنّ الأحکام إنّما تتعلّق بحقیقة الشیء وواقعه وما یترتّب علیه الخواص والآثار، والاسم والعنوان إنّما یؤخذ فی لسان الدلیل لأجل الإشارة بهما إلی المسمّی والمعنون. المقدمة الثالثة: أنّ تعدّد العنوان لا یوجب تعدّد المعنون ولا تنثلم وحدة المعنون، بتعدّد العنوان والشاهد علی ذلک صدق الصفات المتعدّدة علی الواجب تبارک وتعالی مثل کونه حیّاً عالماً قادراً إلی غیر ذلک من الصفات مع أنّه واحد أحد بسیط من جمیع الجهات، فإذا کانت الصفات المتعدّدة تصدق علی الواحد البسیط من جمیع الجهات ولا ینافی ذلک وحدته وعدم تعدّده، فکذلک تصدق علی غیره ممّا لیس کذلک بطریق أولی. المقدمة الرابعة: أنّه لا یکاد یکون لوجود واحد إلّاماهیة واحدة ویستحیل تغایر الوجود وماهیته فی الوحدة والتعدّد، فالمجمع وإن تصادق علیه متعلّقاً الأمر والنهی إلّاأنّه کما یکون واحداً وجوداً یکون واحداً ماهیة وذاتاً، فلا فرق فی امتناع الاجتماع بین القول بأصالة الوجود والقول بأصالة الماهیة، کما أنّ العنوانین المتصادقین علی المجمع لیسا من قبیل الجنس والفصل کی یبتنی الجواز والامتناع علی تمایزهما وعدمه. ثمّ استنتج من هذه المقدّمات امتناع الاجتماع وقال: إذا عرفت ما مهّدناه عرفت أنّ المجمع حیث کان واحداً وجوداً وذاتاً کان تعلّق الأمر والنهی به محالًا، ثمّ أشار إلی بعض أدلّة المجوّزین ثمّ أجاب عنه ونحن نذکره هنا تحت عنوان «إن قلت،

قلت» بمزيد توضيح: إن قلت: إنّ الأمر قد تعلّق بطبيعة الصّلاة والنهى بطبيعة الغصب، والطبيعة بما هى هى وإن لم تكن متعلّقة للطلب، ولكنّها بما هى مقيّدة بالوجود (بحيث كان القيد خارجاً والتقيّد داخلًا) تكون متعلّقة للطلب ولازمه أن لا يكون المتعلّق واحداً لا فى مقام تعلّق البعث والزجر، وذلك لتعدّد الطلبيتين بما هما متعلّقان لهما وإن إتّحدتا فى ما هو خارج عن الطلب وهو الوجود، ولا فى مقام الإطاعة والعصيان وذلك لسقوط أحدهما بالاطاعة والآخر بالعصيان، ولا إشكال فى أنّ الإطاعة تحصل بطبيعة والعصيان يحصل بطبيعة اخرى، ومعه ففى أى مقام اجتماع الحكمان فى واحدٍ؟ قلنا: إنّ الطبيعتين المتعلّقتين للأمر والنهى كعنوانى الصّلاة والغصب إنّما يؤخذان فى لسان الدليل للإشارة بهما إلى المعنون، والمعنون هو أمر واحد لا يتعدّد بتعدّد العنوان. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۳۳ إن قلت: إنّ الأمر متعلّق بطبيعة الصّلاة، والنهى متعلّق بطبيعة الغصب، والمجمع فرد لهما، والفرد مقدّمة لوجود الطبيعى المأمور به أو المنهى عنه، فتكون الحرمة أو الوجوب المترشّح عليه من جانب الطبيعة وجوباً أو حرمة مقدّميّة غيريّة، ولا ضير فى كون المقدّمة مضافاً إلى وجوبها الغيرى حراماً غيريّاً فى صورة عدم الانحصار بسوء الاختيار. قلنا: إنّ الفرد هو عين الطبيعى فى الخارج، وليس مقدّمة للطبيعى، وعليه فإذا تعلّق الأمر والنهى بالطبيعتين فقد تعلّقا بالمجمع. (انتهى). أقول: لا حاجة إلى المقدّمة الرابعة مع وجود المقدّمة الثالثة، لأنّه مع كون المتعلّق هو المعنون الخارجى وكون المعنون هو الوجود لا الماهية فالمهمّ حينئذٍ فى إثبات الامتناع إنّما هو كون الوجود فى المجمع واحداً، ولا أثر فيه لوحدة ماهيته وتعدّدها، هذا أوّلًا. وثانياً: إنّ البحث عن أصالة الماهية أو الوجود وعن وحدة الماهية وتعدّدها إنّما يتصوّر فى الماهيات المتأصّلة الخارجيّة بينما العناوين المبحوث عنها فى المقام ماهيات اعتباريّة انتزاعيّة. وثالثاً: لا حاجة إلى المقدّمة الثالثة أيضاً لوضوحها بعد ملاحظة العناوين الانتزاعيّة لأنّ من الواضح أنّ تعدّد أمر انتزاعى ذهنى لا يوجب تعدّد منشأ الانتزاع فى الخارج. فظهر أنّ العمدة فى كلامه إنّما هى المقدّمتان الأوّليان، وقد أورد المحقّق البروجردى رحمه الله فى حاشيته على الكفاية على أوّليهما بأنّ «الأحكام ليست من مقولة الاعراض كما يلوح من كلام المصنّف بل إنّما تكون من مقولة الإضافات، والشاهد على ذلك أنّ الحكم يوجد قبل وجود متعلّقه، بل لا يمكن تعلّقه به بعد وجوده للزوم تحصيل الحاصل كما برهن فى محلّه، لأنّ العرض لا يوجد قبل وجود معروضه بخلاف ما يكون من مقولة الإضافة فإنّه لا يحتاج إلى وجود طرفها حين انتزاعه، بل إنّما يحتاج تعلّقه إلى تعقّل طرفها كالعلم والقدرة، فإنّهما وإن كانا بالإضافة إلى العالم والقادر من مقولة العرض، ويحتاج وجود كلّ منهما إلى وجود معروضة إلّا أنّهما بالإضافة إلى المعلوم والمقدور كانا من مقولة الإضافة، وكذلك الحكم والطلب فإنّه وإن كان بالإضافة إلى الحاكم والطالب من مقولة العرض ويحتاج وجوده إلى وجوده لقيامه بالطالب قياماً صدوريّاً إلّاأنّه بالإضافة إلى المطلوب من مقولة الإضافة، ولا يحتاج تعلّقه به إلى وجوده، نعم إنّما يحتاج تعقّله إلى تعقّله ... وعليه ففى مورد تصاديق العنوانين يمكن تعلّق أحد الحكمين به بعد فرض تعلّق الآخر به، لأنّه حينئذٍ إنّما يتعلّق بالطبائع لا بما هو موجود فى انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۳۴ الخارج وصادر عن المكلّف، فيصحّ أن يكون المجمع مأموراً به لا بما هو هو بل بما هو منطبق مع عنوان المأمور به، ومنهياً عنه أيضاً لا بما هو هو بل بما هو منطبق مع عنوان المنهى عنه. ومن ذلك كلّه ظهر لك أيضاً منع المقدّمة الثانية فإنّ الالتزام بأنّ متعلّق الأحكام هو فعل المكلّف وما يصدر عنه فى الخارج وموجوداً فيه إنّما يبتنى على القول بأنّ الأحكام اعراض لا إضافات فإنّها على هذا المبنى تحتاج فى تحقّقها إلى وجود المعروض وتحقّق الموضوع، وأمّا على القول بأنّها إضافات فلا يحتاج إلى وجود الموضوع، وإذا عرفت أنّ متعلّق الحكم التحريمى غير ما يكون متعلّقاً للحكم الوجوبى حتّى فى مورد التصادق والاجتماع فالقول بالجواز أقوى كما لا يخفى .... (إلى أن قال:) وإنّا إذا راجعنا إلى وجداننا فى الأوامر التوصيلية والعرفيّة ونواهيها نرى الوجدان يحكم بجواز الاجتماع باعتبار إجماع ملاكهما فى مورد واحد فيما إذا أمر المولى عبده بغسل ثوبه مثلًا ونهاه عن التصرّف فى ملك الغير فغسله بسوء اختياره بماء مملوك للغير- يحكم الوجدان بأنّ العبد أتى بالمأمور به والمنهى عنه معاً، هذا مع أنّ النزاع فى التوصّليات والتعبّديات سواء كما لا يخفى». (انتهى) «۱». أقول: الأولى فى إثبات عدم وجود التضادّ بين الأحكام أن يقال: إنّ الأحكام امور اعتباريّة وهى ممّا لا تضادّ فيها لإمكان إنشاء امور مختلفة واعتبارها فإنّ الإنشاء خفيف المؤونة كما لا يخفى، نعم إنّه لا يتصوّر صدوره من الشارع الحكيم من باب اللغويّة،

ولعلّ هـذا هو مراد من قـال بتضـادّ الأحكـام الخمسـة، أی أنّه أيضـاً يقول به من حيث المبادیء والغايات وأنّ الإرادة والكراهـة أعنی الحبّ والبغض لا يجتمعان فی نفس المولی بالإضافة إلی شیء واحد- وإن اجتمعت فی ذلک الشیء جهات تقتضی الحبّ والإرادة وجهات اخری تقتضی البغض والكراهـة لأنّه بعـد الكسر والانكسار وترجيح أحـد الجانبين ينقدح أحدهما فی نفس المولی فيوجب البعث أو الزجر. هـذا بحسب المبادیء، وكذلک بحسب الغايات ومقام الامتثال فلا يمكن للمولی أن يقول للعبد: «تحرّک» وفی نفس الوقت يقول: «لا تتحرّک» فإنّ الامتثال حركة خاصّة خارجيّة من حيث الزمان والمكان والكمّ والكيف وسائر الخصوصيّات ولا يمكن امتثـال تكليفين فی آن واحـد. انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۳۵ ونحن نظنّ أنّ هـذا هو مراد القائلين بتضادّ الأحكام الخمسـة كما يشـهد بذلک تعبيرهم بأنّ الأحكام متضادّة فی مقام الفعليّة، والحاصل أنّها وإن لم تكن متضادّة بنفسـها ولكن تترتّب عليها آثار التضادّ، ومن هنا يعلم وجه الإشكال فی كلام سيّدنا الاستاذ المحقّق البروجردی رحمه الله، وسيأتی الإشكال فی ما أورده على المقدّمة الثانيّة عند توضيح المـذهب المختـار. ثمّ إنّ المحقّق النائينی رحمه الله قال فی ذيل كلام المحقّق الخراسانی رحمه الله بعـد إيراده على المقـدّمة الثالثـة ما نصّه: «القول بالامتناع يبتنی على كون الجهتين اللتين لا بـدّ منهما فی صدق المفهومين على المجمع تعليليتين ليكون التركيب اتّحاديّاً فيسـتحيل الاجتمـاع، كمـا أنّ القول بـالجواز يبتنی على كون الجهتين تقييـديتين والتركيب انضـمامياً فـإنّه على ذلـک لا ـ يلزم محـذور اجتمـاع الضـدّين فی شـیء واحـد ... (إلی أن أثبت) كون التركيب فی المجمع انضـمامياً لا ـ اتّحاديّاً، وعليه فلا مانع من كون أحدهما مأموراً به والآخر منهياً عنه إذ المستحيل إنّما هو توارد الأمر والنهی على محلّ واحد، وبعد إثبات أنّ التركيب انضمامی يكون متعلّق أحدهما غير متعلّق الآخر لا محالة، فيكون أحدهما متّصـفاً بالوجوب محضاً والآخر متّصفاً بالحرمة كذلک ... (إلی أن قال:) ولا يفرق فيمـا ذكرنـاه من كون التركيب انضـمامياً بين القول بـأنّ المطلوب فی الصّـلاة هی الهيئـة الخاصّـة من الركوع والسـجود والقيـام لتكون المقـدّمات من الهوی والنهوض خارجة عن حيّز الطلب والقول بأنّ المطلوب هی الأفعال الخاصّة إمّا مطلقاً أو بعضـها كالركوع والسـجود ليكون الهوی إليهمـا مقـدّماً للمـأمور به، وذلـک لأنّ المأمور به على كلا التقـديرين من مقولـة الوضع وأمّا الغصب فهو من مقولـة الأـين، ويسـتحيل اتّحـاد المقولتين فی الخارج، فلا مناص عن كون التركيب بينهما فی محلّ الاجتماع انضـمامياً» «۱». أقول: فی كلامه أيضاً مواقع للنظر. الموقع الأوّل: أنّه خارج عن محلّ النزاع لأنّ النزاع فی عنوانين صادقين على محلّ واحـد، مع أنّ لازم كلامه إمّا عـدم إمكان صـدق العنوانين على موضوع واحـد فی الخارج، أو أنّ ما يتصوّر واحـداً يكون فی الواقع متعـدّداً وبه لا تحلّ المسألة الاصوليّة بل إنّما يرتفع الإشكال فی انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۳۶ مسألـة فقهيّة وهی الصّـلاة فی الدار المغصوبة. الموقع الثانی: ليس الركوع والسجود من مقولة الوضع بل من مقولة الفعل، لأنّ الركوع ليس عبارة عن مجرّد الانحناء بل التحقيق أنّ الهویّ من حالة القيام أيضاً جزء للركوع كما أنّ الوقوع على الأرض أيضاً جزء للسـجود (ولذلک يجب على الساجد إذا سمع آية السجدة أن يرفع رأسه من الأرض ثمّ يضـعه ثانياً بنيّة سجدة الآية، ولا يكفی مجرّد الاستمرار والإبقاء فی السجدة الاولی) ولا إشكال فی أنّ الهویّ أو الوقوع من مقولـة الفعل. مضافاً إلی أنّ التعبير الصـحيح فی المقام هو حرمة التصـرّف فی مال الغير بغير إذنه، وهو غير عنوان الغصب، لأنّه لا يعتبر فی الغصب التصـرّف الخـارجی فی المال المغصوب بل إنّه صادق حتّی فيما إذا أخـذ مفتاح دار الغير مثلًا من دون التصـرّف الخارجی كمـا أنّ الركوب على مركب الغير مع كون لجـامه بيـد الغير تصـرّف فی مال الغير ولا يكون غصـباً، فالمهمّ فی ما نحن فيه هو اجتماع الصّـلاة مع التصـرّف فی مال الغير بغير إذنه وإن لم يصدق عليه عنوان الغصب، ولا يخفی أنّ عنوان التصرّف من مقولة الفعل لا الأين. الموقع الثالـث: أنّ المبحوث عنه فی كلامه من تعدّد مقولة الصّلاة والغصب بحث موضوعی مصداقی فی خصوص مصداق الصّلاة فی الـدار المغصوبـة وليس مسألـة اجتماع الأمر والنهی على نحو كلّی. هذا كلّه بالنسبة إلی القول بالامتناع. وأمّا القول بالجواز فحاصل ما استدلّ به فی تهذيب الاصول (الذی يرجع فی الحقيقة إلی المقدّمة الثانيّة من المقدّمات الأربعة لصاحب الكفاية وطريق لانكارها): أنّ القول بالجواز يبتنی على أربع مقدّمات: أوّلها: أنّ الحكم يمتنع أن يتجاوز من متعلّقه إلی مقارناته الاتفاقيّة ولوازمه الوجوديّة، واستدلّ له بقياس الإرادة التشـريعيّة بالإرادة التكوينيّـة. ثانيها: أنّ حقيقـة الإطلاق هی حذف القيود ورفضـها لا أخذها. ثالثها: أنّ اتّحاد الماهية

اللاـ بشرط مع الف شرط فى الوجود الخارجى لاـ يلزم منه حكاية المعروض عن عارضه إذا كان خارجاً من ذاتها ولاحقاً بها لأنّ حكاية اللفظ دائرة مدار الوضع منوطة بالعلقة الاعتباريّة وهو منتف فى المقام. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۳۷ رابعها: (وهو العمدة والحجر الأساس لإثبات الجواز) أنّ متعلّق الأحكام هو الطبيعة اللابشرط المنسلخة عن كافّة العوارض واللواحق، لا الوجود الخارجى أو الإيجاد بالحمل الشائع لأنّ تعلّق الحكم بالوجود لا يمكن إلّافى ظرف تحقّقه، والبعث إلى إيجاد الموجود بعث إلى تحصيل الحاصل، وقسّ عليه الزجر لأنّ الزجر عمّا تحقّق خارجاً أمر ممتنع، ولاـ الوجود الذهنى الموجود فى ذهن الآمر لأنّه بقيد كونه فى الذهن لا ينطبق على الخارج، بل متعلّق الأحكام هو نفس الطبيعة غير المقيّدة بأحد الوجودين. ثمّ قال: إذا عرفت ما رتّبناه من المقدّمات يظهر لك أنّ الحقّ هو جواز الاجتماع (انتهى ملخّصاً) «۱». أقول: وعمدة ما يرد عليه ما مرّ كراراً من أنّ البعث والطلب وهكذا الزجر والكراهة يتعلّق بالخارج من طريق العنوان، أى إن العنوان قنطرة للعبور بها إلى الخارج فإنّ متعلّق الكراهة وتنفّر المولى فى قوله «لا تشرب الخمر» إنّما هو الخمر الخارجى لاـ الخمر الذهنى ولاـ الطبيعة من حيث هى هى، فإنّ الوجود الخارجى مبدأ الآثار ومنشأ المصالح والمفاسد، وقد عرفت أنّه بمعناه المصدرى ليس تحصيلًا للحاصل، نعم أنّه كذلك بمعناه اسم المصدرى. والحاصل أنّ المفاهيم الذهنيّة لا أثر لها وكذا الطبيعة لا بشرط ما لم يلبس لباس الوجود، فلا تكون متعلّقة للحبّ والبغض والأمر والنهى إلّامن باب الإشارة إلى الخارج، وليس البحث بحثاً لفظيّاً وأنّ معنى الهيئة ماذا؟ والمتعلّق ماذا؟ كما يلوح من بعض كلماته. وأمّا مسألة الجاهل المركّب فإنّها من قبيل الخطأ فى التطبيق ولاـ ينافى كون متعلّق الحبّ أو البغض هو الخارج، وسيأتى توضيحه فى بيان المختار فى المسألة فانتظر. هذا كلّه فى أدلّة الطرفين.

المختار فى المسألة:

أمّا الحقّ والمختار فى المسألة فهو امتناع الاجتماع، وهو مبنى على أمرين: انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۳۸ أحدهما: أنّ الأحكام التكليفية متضادّة لكن لا بذواتها لأنّها اعتباريّة من هذه الجهة، والاعتبار كما مرّ خفيف المؤونة، بل من حيث المبادىء، أى الكراهة والمحبّة فى نفس المولى، ومن حيث الغايات ومقام الامتثال، أى مقام الإتيان والعصيان. ثانيهما: أنّ متعلّق الأحكام هو الخارج لكن من طريق الصور والمفاهيم الذهنيّة، فإنّ وزانها وزان العلم الحصولى، فكما أنّ متعلّقه والمعلوم فيه إنّما هو الخارج لكن بواسطة الصور الذهنيّة لعدم إمكان حلول الخارج فى الذهن، كذلك الأحكام فى الإخباريات والإنشائيات، فإنّها من قبيل العلم الحصولى تتعلّق بالخارج ويكون موضوعها هو الخارج لكن بواسطة العناوين المتصوّرة فى الذهن ومن طريق استخدام تلك العناوين، فالحكم بأنّ الشمس موجودة مثلًا تعلّق بالشمس المتصوّر فى الذهن ابتداءً ولكن لينتقل منه إلى الخارج. إن قلت: إنّ هذا ينتقض بالجاهل المركّب فيما إذا رأى سراباً مثلًا بتوهّم أنّه الماء، لأنّه لا إشكال فى أنّ متعلّق حبّه وطلبه فى قوله «ايتنى الماء» حينئذٍ إنّما هو الصورة الذهنيّة من الماء لا الماء الخارجى لأنّه معدوم فى الخارج على الفرض. قلنا: إنّ مطلوب الجاهل المركّب ومحبوبه أيضاً هو الماء الخارجى وإنّما الخطأ فى التطبيق، نظير من حكم بإخراج إنسان من داره بتوهّم أنّه عدوّه وليس عدوّاً فى الواقع، فلا إشكال فى أنّ بغضه وكراهته متعلّق بالعدوّ الخارجى أو السارق الخارجى، ولكنّه خطأ فى التطبيق، فإنّ فى ما نحن فيه أيضاً قد تعلّق الحبّ والطلب حقيقة وفى الواقع بالماء الذى يكون منشأ للأثر ويوجب رفع العطش، وهذا أمر بديهى، فهو طالب للماء الخارجى ولكنه طلب الصورة الذهنيّة بتوهّم أنّه ماء خارجى وإلّا لا شكّ فى أنّه لا يطلب السراب قطعاً. إن قلت: المعروف فى باب العلم الحصولى أنّ المعلوم بالذات إنّما هو الصور الذهنيّة، وأمّا الخارج فهو معلوم بالعرض وبتبع الصور الذهنيّة، فليكن المحبوب بالذات أيضاً فى ما نحن فيه هو الصورة الذهنيّة. قلنا: إنّ المراد من المعلوم بالذات هو ما حضر فى الذهن، ولا شكّ أنّ الحاضر فى الذهن هو الصور الذهنيّة، وأمّا الخارج فلا يحضر فى الذهن بذاته، ولكن الآثار المختلفة إنّما تترتّب على الخارج لا على الصور الذهنيّة، فالعقرب أو السبع الذى يخاف منه الإنسان إنّما هو الخارجى منه

فإنّه منشأ للضرر والخطر لا الصورة الذهنيّة منه، وفى موارد الجهل المركّب يكون الخوف انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۳۹ من باب الخطأ فى التطبيق كما عرفت، وكذا الحبّ والبغض والإرادة والكراهة إنّما يتعلّقان بالوجودات الخارجيّة من طريق الصور الذهنيّة فهى مشيرة إليها وطريقة لها. هذا كلّه هو البحث فى الكبرى (أى كبرى جواز الاجتماع وامتناعه). وهيهنا بحث صغروى فى الصغريات المطروحة فى الفقه من باب أنّها مصاديق لتلك الكبرى كالصلاه فى الدار المغصوبة أو فى ثوب مغصوب، وكالوضوء أو الغسل فى الدار المغصوبة والتيمّم على تراب مغصوب، فهل هى فى الواقع صغريات لتلك الكبرى ومصاديق لذلك الكلّى، أو لا؟ الحقّ هو التفصيل بين الموارد، أمّا فى مثل الوضوء والغسل بالماء المغصوب والتيمّم على التراب المغصوب فلا إشكال فى أنّ الحركة العباديّة فيها متّحدة مع التصرّف فى ملك الغير فينطبق على نفس ما ينطبق عليه الوضوء والغسل عنوان التصرّف فى مال الغير بغير إذنه، وهكذا فى التيمّم بناءً على كون ضرب اليد على الأرض أيضاً جزءً للتيمّم. وأمّا فى الصّلاة فى الدار المغصوبة فلا إشكال فى أنّ بعض أجزائها كالنيّة والأذكار والقراءات ليست متّحدة مع عنوان الغصب عرفاً وإن كان إيجاد الموج فى الهواء بالذكر متّحداً مع نوع من التصرّف عقلًا، إنّما الكلام فى بعض الأجزاء الاخر كالركوع والسجود، فإن قلنا بأنّ الهوىّ إلى الركوع والسجود والنهوض عنهما جزء لهما كما أنّه كذلك وقد قرّر فى محلّه أو قلنا باعتبار الاعتماد على الأرض فى صدق السجدة فلا إشكال فى أنّ الصّلاة متّحدة مع الغصب فتكون من صغريات تلك الكبرى، أمّا بالنسبة إلى الهوىّ والنهوض فالأمر واضح لأنّهما جزء للركوع والسجود على الفرض، فتكون الصّلاة حينئذٍ متّحدة مع الغصب فى الخارج ومصداقاً له، وأمّا بالنسبة إلى الاعتماد على الأرض فلأنّ الاعتماد على الأرض مأخوذ فى مفهوم السجدة ولا يكفى فى صدقها مجرّد مماسّة الجبهة على الأرض وحينئذٍ تتّحد الصّلاة أيضاً مع عنوان الغصب من دون فرق بين أن يكون ما يصحّ عليه السجود نفس أرض الغير أو شيئاً آخر، فتصير الصّلاة حينئذٍ أيضاً من صغريات تلك الكبرى. نعم إلّاأن يأتى بها إيماءً كصلاة النافلة على المركب المغصوب وكالصّلاة على الميّت فى الدار المغصوبة حيث إنّ فى الاولى لا يكون جزءً من أجزاء الصّلاة متّحداً مع الغصب عرفاً لعدم كون الايماء تصرّفاً وهو واضح، وكذلك فى الثانيّة لأنّ الاعتماد على الأرض ليس معتبراً فى انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۴۰ صدق القيام، ولذا لو أتى بالصّلاة على الميّت معلّقاً على الهواء يصدق القيام وتصّح الصّلاة. فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ العبادات على ثلاثة أقسام: ففى قسم منها تكون الأجزاء بأسرها غير النيّة متّحدة مع عنوان الغصب كما فى الوضوء والغسل مع الماء المغصوب، وفى قسم آخر لا- تكون الأجزاء بتمامها متّحدة مع الغصب كالصّلاة إيماءً والصّلاة على الميّت، وفى قسم ثالث يكون بعض الأجزاء متّحداً كصلاة المختار، فالصحيح فى المقام التفصيل بين الموارد كما قلنا. بقى هنا شيئان: أحدهما: ما مرّ من المحقّق النائينى رحمه الله من أنّ الصّلاة من مقولة الوضع وأنّ الغصب من مقولة الأين، فلا اتّحاد بينهما فلا تكون الصّلاة فى الدار المغصوبة من صغريات تلك الكبرى مطلقاً، وقد مرّت المناقشة فيه أيضاً. ثانيهما: ما أفاده فى المحاضرات من أنّ الصّلاة ليست حقيقة مستقلّة ومقولة برأسها فى قبال بقيّة المقولات بل هى مركّبة من مقولات عديدة: منها الكيف المسموع كالقراءة والأذكار، ومنها الكيف النفسانى كالقصد والنيّة، ومنها الوضع كهيئة الراكع والساجد والقائم والقاعد، فإذن ليست للصّلاة وحدة حقيقية بل وحدتها بالاعتبار، وأمّا الغصب فهو ممكن الانطباق على المقولات المتعدّدة، ومن المعلوم أنّه لا يمكن أن يكون من الماهيات الحقيقية لما عرفت من استحالة اتّحاد المقولتين واندراجها تحت حقيقة واحدة ... إلى أن قال: ونتيجة ما ذكرناه هى أنّ الصّلاة لا تتّحد مع الغصب خارجاً لا من ناحية النيّة ولا من ناحية التكبيرة والقراءة وما شاكلهما ولا من ناحية الركوع والسجود والقيام والقعود ... إلى أن قال ما حاصله: وأمّا الهوىّ إلى الركوع والسجود أو النهوض عنهما إلى القيام والجلوس فهما من مقدّمات الصّلاة لا من أجزائها، بقى فى المقام شىء وهو الاعتماد على أرض الغير، فالظاهر عدم صدق السجدة الواجبة على مجرّد مماسّة الجبهة الأرض بل يعتبر فى صدقها الاعتماد عليها، ومن المعلوم أنّ الاعتماد على أرض الغير نحو تصرّف فيها، فلا- يجوز، وعليه فتتّحد الصّلاة المأمور بها مع انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۴۱ الغصب المنهى عنه فى الخارج، فإذن لا مناصّ من القول بالامتناع (انتهى ملخّصاً) «۱». أقول: يرد عليه: أوّلًا: أنّ النيّة ليست من الكيف النفسانى بل هى من أفعال النفس لأنّها ليست مجرّد شوق نفسانى الذى يعبّر عنه بصيغة فعل الماضى «نَوى .

ثانياً: أنّ الأذكار والقراءات أيضاً تكون من قبيل الفعل والإيجاد لا الكيف المسموع، فهى حينئذٍ إمّا من مقولة الفعل لكونها حركة تدريجية، وإمّا ليست داخلة فى مقولة من المقولات بناءً على عدم كون الحركة من المقولات من باب أنّ الحركة من خصوصيّات الوجود وليست من شؤون الماهية، وبالجملة أنّها ليست من مقولة الكيف المسموع، نعم إنّ الحالة الصوتيّة كالجهر والاخفات التى تعرض القراءة تكون من قبيل الكيف المسموع كما لا يخفى. ثالثاً: الحقّ أنّ الهوىّ جزء للركوع أو السجود لا من مقدّماتهما، فكأنّه لاحظ طائفة من الرّوايات الدالّة على أنّ الصّلاة ثلثها الركوع أو ثلثها السجود فإستظهر أنّ الركوع هو مجرّد الانحناء أو أنّ السجود هو مجرّد الانخفاض مع أنّ من جملة الأدلّة قوله تعالى: «ارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ» مثلًا ولا ريب فى أنّ ظاهرها أنّ الركوع هو الانحناء بضميمة الهوىّ وهكذا فى باب السجود، ولذلك يجب على من سمع حين السجود آية السجدة الواجبة رفع الرأس عنها ثمّ وضعه بنيّة امتثال آية السجدة، ولا يكفى مجرّد إبقائه على السجدة كما مرّ سابقاً، وكذلك يجب على المكلّف فى حال الانحناء إذا وجب عليه الركوع النهوض عنه ثمّ الانحناء بنيّة الركوع. أضف إلى ذلك أنّه لو سلّمنا كون الهوىّ من المقدّمات لا الأجزاء لكنّه من المقدّمات القريبة التى يسرى القبح أو الحسن منها إلى ذى المقدّمة فتكون فى حكم الأجزاء فى ما نحن فيه كما مرّت الإشارة إليه سابقاً. هذا كلّه فى البحث عن صغريات المسألة، ولا إشكال فى أنّها ليست منحصرة فى مثال الصّلاة فى الدار المغصوبة بل هناك موارد كثيرة فى الفقه هى من مصاديق هذه المسألة وصغرياتها كالوقوف فى عرفات أو منى تحت خيمة مغصوبة أو فوق حجر مغصوب ونظير الطواف مع دابة مغصوبة أو ثوب مغصوب، وكالصّلاة مع ثوب مغصوب أو السجدة على انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۴۲ التراب المغصوب وغير ذلك من الأمثلة التى محلّ البحث عنها هو الفقه، والتكلّم عنها فى الاصول يستلزم تداخل الفقه فى الاصول، فلا يغرّنك حصر المثال فى كلماتهم فى خصوص الصّلاة فى الدار المغصوبة.

العبادات المكروهة

اشارة

ثمّ إنّه قد أُورد على القول بالامتناع بالنقض بامور: منها: العبادات المكروهة ببيان أنّ أدلّ دليل على إمكان شىء وقوعه، وقد وقع فى الشرع المقدّس موارد اجتمع فيها حكمان من الأحكام الخمسة، نحو الصّلاة فى مواضع التهمة، أو الصّلاة فى الحمام، والصّلاة فى الأماكن التى تكره الصّلاة فيها، والصّلاة أو الصّيام فى الأزمنة التى تكره الصّلاة أو الصّيام فيها كما فى النافلة المبتدئة حين طلوع الشمس أو عند غروبها، والصّيام فى يوم عاشوراء، والصّيام فى يوم عرفة لمن لا يقدر على الدعاء، ونحوها من الموارد التى اجتمع الكراهة فيها مع الاستحباب. واجيب عنه بوجوه ثلاثة على نحو الإجمال، وبوجه آخر على نحو التفصيل. أمّا الوجوه الثلاثة على نحو الإجمال: الوجه الأوّل: أنّ أدلّة العبادات المكروهة وإن كانت ظاهرة فى جواز الاجتماع ولكن لا بدّ من توجيهها بعد أن أقمنا برهاناً عقليّاً قطعيّاً على الامتناع كما فى سائر الموارد، فلابدّ مثلًا من توجيه قوله تعالى: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» الظاهر فى أنّ للبارى جسماً وأعضاء تعالى اللّه عن ذلك علوّاً كبيراً. الوجه الثانى: أنّ هذا النقض يرد على القائلين بالجواز أيضاً، فلابدّ له أيضاً من التخلّص عنه حيث إنّ مدّعاه جواز الاجتماع فيما إذا كان فى البين عنوانان وكانت النسبة بينهما العموم من وجه، مع أنّه لا إشكال فى أنّ العنوان فى مورد العبادات المكروهة واحد وقوله «صلّ» و «لا تصلّ فى الحمّام» تعلّق بعنوان الصّلاة، ولو قلنا بأنّ العنوان فى أحدهما مطلق الصّلاة، وفى الآخر الصّلاة فى الحمّام كانت النسبة بينهما العموم المطلق لا العموم من وجه. الوجه الثالث: قد مرّ اعتبار قيد المندوحة فى محلّ النزاع بينما لا مندوحة فى بعض هذه العبادات المكروهة كصيام يوم عاشوراء حيث إنّ صيام يوم الحادى عشر مثلًا موضوع آخر انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۴۳ للاستحباب بل على القائل بالجواز أيضاً التفصّى عن هذا الإشكال لاعتبار أخذ قيد المندوحة عنده أيضاً فى محلّ النزاع. وأمّا الوجوه الثلاثة على نحو التفصيلى: أنّ العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام: القسم الأوّل: ما تعلّق النهى بعنوانه وذاته

من دون أن يكون له بدل كصيام يوم عاشوراء والنوافل المبتدأة عند طلوع الشمس وغروبها. القسم الثانى: ما تعلّق النهى به كذلك مع وجود البدل كما فى النهى عن الصّلاة فى الحمّام. القسم الثالث: ما تعلّق النهى به لا بذاته وعنوانه بل تعلّق بعنوان آخر يجتمع معه وجوداً أو ملازم له خارجاً كما فى الصّلاة فى مواضع التّهمة فإنّ النهى تعلّق فيها بالصلاه لا بما هى هى بل بما إنّها ملازمة لعنوان التّهمة أو متّحدة معه. أمّا القسم الأوّل: فلابدّ قبل الجواب عنه من ملاحظة أمرين: الأمر الأوّل: ترتّب الثوب على هذا القسم ووقوعه صحيحاً فيترتّب الثواب على صيام عاشوراء ويقع فى الخارج صحيحاً. الأمر الثانى: استقرار سيرة الأئمّة وأصحابهم على تركه. فإنّ مقتضى الجمع بين هذين الأمرين أنّ النهى الذى تعلّق بهذا القسم ليس لأجل منقصة فى نفس العمل كى يقال باجتماع المصلحة والمفسدة فى عمل واحد بل النهى عنه إمّا لأجل انطباق عنوان ذى مصلحة أهمّ على الترك كالبراءة عن بنى اميّة مثلًا أو لأجل ملازمته له وإن لم ينطبق عليه خارجاً، وعليه لو أتينا به يقع صحيحاً لأنّه ذو مصلحة يتقرّب به إلى اللّه تعالى فيترتّب الثواب عليه، ولو تركناه فكذلك يترتّب الثواب على تركه لأنّا حصلنا بالترك على المصلحة الموجودة فى العنوان المنطبق على الترك أو الملازم للترك التى تكون أهمّ من مصلحة أصل العمل والتى صارت منشأً لجريان سيرة الأئمّة والأصحاب على الترك، فهيهنا فى الواقع مصلحتان أو مستحبّان متزاحمان، أحدهما أرجح من الآخر، نظير تزاحم الوقوف فى عرفات يوم عرفة فى الحجّ المستحبّ وزيارة قبر الحسين عليه السلام فى نفس ذلك اليوم، وبه يخرج مثل هذا المثال عن محلّ النزاع ويكون النهى الوارد فيه إرشاداً إلى وجود مصلحة أهمّ فى عنوان ينطبق على الترك كعنوان البراءة عن بنى اميّة. وأمّا القسم الثانى: فيأتى فيه نفس الجواب عن القسم الأوّل، أى يكون النهى عن الصّلاة انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۴۴ فى الحمّام إرشاداً إلى أنّ مصلحة العنوان المنطبق على تركها (وهو إيجاد الفسحة للناس مثلًا) أهمّ من مصلحة إتيان الصّلاة فى أوّل الوقت مثلًا. هذا- مضافاً إلى أنّه يمكن أن يقال: سلّمنا أنّ النهى فيه يكون لوجود منقصة فى الفعل ولكنّها ليست بحيث تغلب على المصلحة الموجودة فى العمل حتّى لا يكون صالحاً للتقرّب به إلى اللّه تعالى بل إنّها منقصة مغلوبة، ومع ذلك نهى الشارع عن الفعل لكونه حينئذٍ أقلّ ثواباً من بدله الذى لا منقصة فيه (كالصّلاة فى الدار مثلًا) ومن بدله الذى يترتّب عليه ثواباً أكثر من الثواب الذى يترتّب على نفس طبيعة الصّلاة كالصّلاة فى المسجد، فالكراهة هنا بمعنى كون العمل أقلّ ثواباً من سائر الأفراد لا بمعناه المصطلح وهو كون المنقصة أكثر من المصلحة. وبعبارة اخرى: مصطلح الكراهة والاستحباب فى باب العبادات غير مصطلحهما فى غير العبادات. فظهر أنّ النهى عن العمل أو الأمر بالترك فى القسم الثانى من العبادات المكروهة إنّما هو إرشاد إلى أنّ هذا الفرد من الطبيعة أقلّ ثواباً من الأفراد الاخر وليس نهياً أو أمراً مولويّاً، فيكون خارجاً عن محلّ البحث. وأمّا القسم الثالث: (وهو ما إذا تعلّق النهى بالعبادة لكن لا بذاتها بل علم أنّه لأجل عنوان يتّحد معها وجوداً ويلازمها خارجاً) فالجواب عنه إمّا بناءً على الجواز وتعدّد متعلّقى الأمر والنهى فهو أنّه يمكن أن يكون النهى مولويّاً وكان إسناده إلى العبادة مجازيّاً، فإنّ المكروه هو ذاك العنوان المتّحد معها أو الملازم لها دون العبادة بنفسها، ويمكن أن يكون إرشاديّاً، أى خالياً عن الطلب النفسانى فيكون إسناده إلى العبادة حقيقيّاً قد اُنشأ بداعى الإرشاد إلى سائر الأفراد ممّا لم يبتلِ بعنوان ذى منقصة متّحد معها أو ملازم لها، وأمّا على الامتناع فإن كان النهى لأجل عنوان يلازم العبادة خارجاً فالجواب هو عين جواب المجوّز حرفاً بحرف لتعدّد المتعلّق حينئذٍ، وأمّا إذا كان النهى لأجل عنوان يتّحد مع العبادة وجوداً ورجّحنا جانب الأمر كما هو المفروض (إذ لو كان الراجح جانب النهى لكانت العبادة باطلة جدّاً لا مكروهة) فالجواب ما اجيب به فى القسم الثانى أى الجواب الأخير فيه من كون النهى لمنقصة مغلوبة فى الفعل وإنّما نهى الشارع عنه إرشاداً إلى سائر الأفراد ممّا لم يبتلِ بالمنقصة والحزازة أصلًا. ولكن يرد على هذا الجواب بالنسبة إلى القسم الأوّل: أنّ باب التزاحم والمستحبّين انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۴۵ المتزاحمين يتصوّر فيما لا يكونان من قبيل ضدّين لا ثالث لهما مع أنّ صيام يوم عاشوراء من هذا القبيل لأنّه لا يكون لصوم يوم عاشوراء بدل كى يصحّ أن يقال: إنّ النهى عنه لمنقصة فيه وأنّه إرشاد إلى سائر الأفراد ممّا لا منقصة فيه وهو بدل عنه نتخيّر بينه وبين بدله عقلًا، إذ المفروض أنّ صوم كلّ يوم مستحبّ تعيينى لا تخييرى من باب التزاحم، وحينئذٍ تكون منقصة صوم عاشوراء دائماً أكثر من مصلحته، فلا يكون قابلًا للتقرّب ويكون من قبيل المكروه المصطلح، إذن

لا ـ بدّ فيه من جواب آخر وهو أن نقول: إنّ النهى عنه إرشاد إلى كون الصّيام فى يوم عاشوراء أقلّ ثواباً من سائر الأيّام لا أنّ تركه يكون أكثر ثواباً. إن قلت: فلماذا كان الأئمّة والأصحاب يتركونه دائماً؟ قلنا: لعلّه من باب أنّ الإنسان يترك صيام بعض أيّام السنة غالباً ولا يكون صائماً فى تمام السنة، فالأولى حينئذٍ أن يترك صيام ما يكون أقلّ ثواباً من الأيّام الاخر. ولا يخفى أنّ الإيراد المزبور يأتى بالنسبة إلى القسم الثانى والثالث أيضاً وإن لم تكن الصّلاة فى الحمّام مثلًا من قبيل ضدّين لا ثالث لهما، أى كان لها بدل لأنّ المفروض أنّ مصلحة تركها أكثر من مصلحة فعلها وحينئذٍ لا يمكن التقرّب إلى المولى بالفعل نظير ما إذا كان الربح المترتّب على ترك معاملة أكثر من الربح الذى يترتّب على فعلها، فلا يمكن للعبد أن يتقرّب إلى مولاه بفعل تلك المعاملة. هذا كلّه أوّلًا. وثانياً: أنّ تبديل النهى عن الزجر عن الفعل إلى الأمر بالترك خروج عن معناه الحقيقى فإنّه قد مرّ أنّ النهى هو الزجر عن الفعل لمنقصة فيه إلّاأنّه بمعنى الأمر بالترك لمصلحة فى الترك (والمحقّق الخراسانى رحمه الله الذى ذهب إلى الجواب المزبور تكلّم هنا على مبناه فى حقيقة النهى وقد مرّ عدم تماميّة مبناه) فإنّ النهى عن صوم عاشوراء ليس من باب أنّ فى تركه مصلحة بل وهى وجود منقصة فيه من باب انطباق عنوان التشبّه ببنى اميّة عليه. ثالثاً: إنّ القسم الثالث (وهو ما إذا تعلّق النهى بعنوان آخر) خارج فى الحقيقة عن العبادات المكروهة لأنّ العبادة المكروهة ما تعلّق النهى فيها بذات العبادة لا بعنوان آخر. وبالجملة إنّ المختار فى مقام الجواب عن النقض بالعبادات المكروهة أن يقال: إنّ النهى فيها مطلقاً يكون إرشاداً إلى كون العمل أقلّ ثواباً من سائر الأفراد ولكنّه ببيان آخر، وهو أنّه يوجد فى العبادات المكروهة عنوانان انطبقا على محلّ واحد ولكن أحدهما يكون واجداً انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۴۶ للمصلحة والآخر واجداً للمفسدة (لا ـ أنّ فى تركه مصلحة) والمصلحة الموجودة فى الأوّل تكون أقوى من المفسدة الموجودة فى الثانى ولا إشكال فى أنّ ذا المصلحة يصير بعد الكسر والانكسار أقلّ ثواباً من سائر الأفراد، وقد مرّ الجواب آنفاً عن إشكال ترك الأئمّة صيام عاشوراء دائماً فلا نعيده وأمّا الجواب بأنّ أصل صحّة الصّيام فى يوم عاشوراء محلّ ترديد وكلام فلا يعبأ به لأنّ ظاهر الأدلّة صحّته كما حكى عن المشهور. هذا كلّه بناءً على اعتبار ترتّب الثواب فى معنى العبادة، وأمّا بناءً على ما مرّ فى مبحث التعبّدى والتوصّلى من أنّ العبادة أمر اعتبارى اعتبرت للخضوع والتذلّل فى مقابل المولى وليس فى ذاتها وحقيقتها أن تكون مقرّبة إلى المولى وأن يترتّب عليها الثواب بل إنّها أيضاً تنقسم إلى أقسام خمسة، فبعض أقسامها حرام كصيام يوم الاضحى، وبعض أقسامها واجب كصيام رمضان، وقسم ثالث منها مستحبّ كصيام شعبان ورجب، وقسم رابع منها مكروه وهو صيام يوم عاشوراء وهكذا- إذا قلنا بهذا انحلّ الإشكال من الأساس لأنّه لا يترتّب على صوم عاشوراء ثواب حتّى يقال بأنّه ينافى كراهته. بقى هنا أمران: الأمر الأوّل: ما سلكه المحقّق النائينى رحمه الله بالنسبة إلى القسم الثالث فإنّه قال: «إنّ الإشكال فى اتّصاف العبادة بالكراهة فى القسم الثالث إنّما نشأ من تخيّل أنّ متعلّق الأمر والنهى هو شىء واحد مع أنّه ليس، كذلك لوضوح أنّ متعلّق الأمر هو ذات العبادة، وأمّا النهى التنزيهى فهو لم يتعلّق بها لعدم مفسدة فى فعلها ولا مصلحة فى تركها بل تعلّق بالتعبّد بهذه العبادة لما فيه من المشابهة للأعداء، وبما أنّ النهى تنزيهى وهو متضمّن للترخيص فى الإتيان بمتعلّقه جاز التعبّد بتلك العبادة بداعى امتثال الأمر المتعلّق بذاتها ... فارتفع إشكال اجتماع الضدّين فى هذا القسم أيضاً» «۱». واستشكل عليه فى تهذيب الاصول بامور: منها: «أنّ لازم تعلّق الأمر بذات العبادة كذات الصّوم أن يصير توصّلياً ولو بدليل آخر بل تعلّق الأمر به بقيد التعبّديّة» «۲». كما أنّ تلميذه المحقّق رحمه الله أورد عليه أيضاً فى هامش أجود التقريرات بأنّ «الأمر انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۴۷ الاستحبابى كما تعلّق بذات العبادة تعلّق بالتعبّد بها أيضاً كما عرفت ذلك فى بحث التعبّدى والتوصّلى» «۱». أقول: من البعيد جدّاً أن يكون مراد المحقّق النائينى رحمه الله من أنّ متعلّق الأمر هو ذات العبادة واستحباب ذات العمل من دون قصد التعبّد بها بل أظنّ أنّ مراده أن المستحبّ إنّما هو الصّوم مع قصد القربة، والمكروه هو الصّيام مع قصد التشبّه ببنىْ اميّة (حيث إنّ التشبّه ليس حراماً بجميع أقسامه ومراتبه فتأمّل). نعم يمكن الجواب عنه بأنّه حيث إنّ هذين العنوانين متّحدان فى الخارج فعلى الامتناع لازمه حصول الكسر والانكسار والعمل بأرجحهما، وحيث إنّ الأرجح هو الترك كما يشهد عليه ترك الأئمّة عليهم السلام يلزم بطلان الصّوم، والتالى فاسد حيث إنّه لا إشكال فى صحّة الصّيام فلم تنحلّ مشكلة العبادات المكروهة بناءً على الامتناع، وبهذا تثبت

صحّة استدلال القائلين بالجواز بالعبادات المكروهة. وقال في تهذيب الاصول: «إنّ النهي وإن تعلّق بنفس الصّوم ظاهراً إلّاأنّه متعلّق في الواقع بنفس التشبّه ببني اميّة الحاصل بنفس الصّوم من دون أن يقصد التشبّه، فالمأمور به هو ذات الصّوم والمنهي عنه التشبّه بهم، ولما انطبق العنوان المنهي عنه عليه وكان ترك التشبّه أهمّ من الصّوم المستحبّ نهي عنه إرشاداً إلى ترك التشبّه» «۲». أقول: إنّ لازم كلامه حلّ مشكلة العبادات المكروهة على مذاق القائلين بالجواز فقط مع أنّ المقصود في المقام حلّها بناءً على الامتناع فإنّ المفروض صحّتها مع كراهتها. هذا كلّه في النقض الأوّل على القائلين بالامتناع من جانب القائلين بالجواز وهو النقض بالعبادات المكروهة وقد كان دليلًا شرعيّاً على الجواز. الأمر الثاني: وهيهنا نقض ثانٍ أو دليل ثانٍ عرفي على الجواز وهو: أنّ أهل العرف يعدّون من أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرّم مطيعاً وعاصياً من وجهين، فإذا أمر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان خاصّ ثمّ خاطه في ذلك المكان فإنّا نقطع أنّه مطيع عاصٍ لجهتي الأمر بالخياطة والنهي عن الكون في ذلك المكان. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۴۸ وقد اورد عليه: أوّلًا: بالمناقشة في المثال لأنّ المنهي عنه في المثال المذكور هو الكون في مكان خاصّ والمأمور به هو الخياطة، وهما لا يتّحدان وجوداً بحيث كان الشيء الواحد خياطة وكوناً في مكان خاصّ، بل الخياطة في ذلك المكان مع الكون فيه متلازمان وجوداً لا متّحدان كما في الصّلاة في الدار المغصوبة. وثانياً: إنّا نمنع في المثال المذكور أنّ من خاط الثوب في المكان الخاصّ عدّ مطيعاً وعاصياً من وجهين بل هو إمّا مطيع إذا كان مناط الأمر أقوى، أو عاصٍ إذا كان مناط النهي أقوى، نعم إذا كان الواجب توصّلياً كما في المثال المذكور يحصل غرض المولى ولكنّه غير حصول الإطاعة فإنّ الحاصل في هذه الموارد إنّما هو الغرض لا الإطاعة والامتثال، والأوّل لا يلازم الثاني، وبعبارة اخرى: في باب التوصّليات تكون دائرة الغرض أوسع من دائرة الأمر. أقول: إنّ ما غرّ المستدلّ في المقام إنّما هو المثال المزبور، لأنّا إذا بدّلنا المثال بمثال آخر وهو ما إذا أمر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن خياطته بخيط خاصّ، أو أمره بتطهير ثوبه ونهاه عن تطهيره بماء خاصّ كما مثّل به المحقّق البروجردي رحمه الله فيما مرّ من كلامه فلا إشكال في أنّ أهل العرف لا يعدّونه في هذين المثالين مطيعاً وعاصياً معاً فيما إذا كان مناط النهي أقوى بل إنّه يعدّ عاصياً فقط، مع أنّهما أيضاً من باب التوصّليات، ولعلّه إشتبه الأمر من ناحية حصول الغرض دون حصول المأمور به. هذا تمام الكلام في أدلّة القائلين بجواز اجتماع الأمر والنهي، وقد ظهر ممّا ذكرنا كلّه أنّ الحقّ هو القول بالامتناع وأنّ المهمّ في الدليل عليه هو الجمع بين الأمرين: تضادّ الأحكام الخمسة وسراية الأوامر والنواهي من العناوين إلى الخارج وأنّ العنوان إنّما أخذ في لسان الدليل لمجرّد الإشارة به إلى المعنون كما عرفت شرحه فيما سبق. وينبغي التنبيه على امور:

التنبيه الأوّل: في الاضطرار إلى المحرّم

إذا اضطرّ الإنسان إلى ارتكاب الحرام كأن يضطرّ إلى غصب دار الغير فتارةً يضطرّ إليه لا انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۴۹ بسوء الاختيار كالمحبوس في دار مغصوبة، واخرى يضطرّ إليه بسوء الاختيار كمن دخل في الدار المغصوبة باختياره واضطرّ إلى الخروج للتخلّص من الحرام، فيقع الكلام في مقامين: ما إذا اضطرّ إلى الحرام لا بسوء الاختيار وما إذا اضطرّ إليه بسوء الاختيار. أمّا المقام الأوّل: فذهب جماعة إلى صحّة صلاته ما لم تستلزم تصرّفاً زائداً في الغصب مثل أن يأتي بها إيماءً، بل قال بعضهم أنّه يجب عليه إتيان الصّلاة على نفس الكيفية التي كان عليها في أوّل الدخول، فلو كان قائماً فقائماً ولو كان جالساً فجالساً بل لا يجوز له الانتقال إلى حالة اخرى في غير الصّلاة أيضاً لما فيه من الحركة التي هي تصرّف في مال الغير بغير إذنه، ولكن لا يبعد كون ظاهر الفقهاء جواز صلاة المختار له كما استظهره صاحب الجواهر من كلماتهم، كما أنّه بعد نقل القول المزبور (أي وجوب إتيان الصّلاة على نفس الكيفية الأوّليّة) قال: «إنّه لم يتفطّن أنّه عامل هذا المظلوم المحبوس قهراً بأشدّ ما عامله الظالم بل حبسه حبساً ما حبسه أحد لأحد، اللهمّ إلّاأن يكون في يوم القيامة مثله ... إلى أن قال: «وقد صرّح بعض هؤلاء أنّه ليس له حركة أجفان عيونه زائداً على ما يحتاج إليه ولا حركة يده أو بعض أعضائه كذلك بل ينبغي أن تخصّ الحاجة في التي تتوقّف عليها حياته ونحوها ممّا ترجح على حرمة التصرّف في مال الغير،

وكلّ ذلك ناش من عدم التأمّل فى أوّل الأمر والأنفة عن الرجوع بعد ذلك، أعاذ اللّه الفقه من هذه الخرافات» (انتهى) «۱». وعلى كلّ حال، يرد عليه: أوّلًا: أنّه لا فرق بين حال القيام وحال القعود، أو حال السكون وحال الحركة مثلًا فى مقدار ما يشغله من الحيّز والمكان فلا- يتحيّز الإنسان حال القيام مكاناً أكثر من ما يتحيّزه حال القعود إلّامن ناحية الطول والعرض، و إن شئت قلت: إنّ الانتقال من حال إلى حال فى المكان الغصبى لا يعدّ عرفاً تصرّفاً زائداً على أصل البقاء على الكون الأوّل. ثانياً: أنّ لازم هذا القول سقوط الصّلاة عن الوجوب بناءً على عدم وجوب الصّلاة على فاقد الطهورين لأنّه لا إشكال فى أنّ كلّ واحد من الوضوء والتيمّم يستلزم تصرّفاً زائداً بل تصرّفاً أزيد من ما يستلزمه الركوع أو السجود ولعلّه لم يقل به أحد من الفقهاء. انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۵۰ ومن هنا يظهر لزوم التأمّل فى صلاة المختار فى المكان المغصوب وفتوى الفقهاء بالبطلان فيه مع أنّها أيضاً لا تستلزم تصرّفاً زائداً على أصل الكون، وبعبارة اخرى: إن لزمت الصّلاة تصرّفاً زائداً عند العرف وجب إتيانها إيماءً حتّى فى صلاة المحبوس، وإن لم تلزم تصرّفاً زائداً فلابدّ من الفتوى بجواز إتيان الصّلاة اختياراً حتّى للمختار أيضاً بناءً على عدم كون الاستقرار على الأرض من شرائط الصّلاة أو أجزائها وكونه عبارة عن الأذكار والهيئات الخاصّة مع أنّهم أفتوا ببطلانها فتأمّل، وتمام الكلام فى الفقه. أمّا المقام الثانى: فالبحث فيه يقع فى جهتين: الاولى: فى حكم الخروج فى نفسه، والثانيّة: فى حكم الصّلاة حين الخروج. أمّا الجهة الاولى: ففيها خمسة أقوال: القول الأوّل: أنّ الخروج واجب وحرام بأمر فعلى وبنهى فعلى، ذهب إليه أبو هاشم، واختاره المحقّق القمّى رحمه الله. القول الثانى: أنّ الخروج واجب فعلًا وليس بحرام فعلًا ولكن يجرى فيه حكم المعصية لأجل ما تعلّق به من النهى سابقاً الساقط فعلًا، وذهب إليه صاحب الفصول. القول الثالث: أنّه ليس محكوماً شرعاً بحكم لا- الوجوب ولا الحرمة ولكنّه واجب عقلًا (لكونه أقلّ المحذورين، حيث إنّ التوقّف فى المكان المغصوب يستلزم تصرّفاً أكثر) ويجرى عليه حكم المعصية من باب النهى السابق الساقط. وقد أسند المحقّق النائينى رحمه الله هذا القول إلى المحقّق الخراسانى رحمه الله مع أنّه يخالف ظاهر كلامه وإليك نصّه: «الحقّ إنّه منهى عنه بالنهى السابق الساقط بحدوث الاضطرار ولا- يكاد يكون مأموراً به» فإنّه صرّح بكون الخروج منهياً عنه، وهذا ظاهر بل صريح فى كونه محكوماً بالحرمة شرعاً وفعلًا لكن لا بالنهى الفعلى بل بالنهى السابق، أى يمكن أن تعدّ مقالة المحقّق الخراسانى رحمه الله وجهاً وقولًا سادساً فى المسألة. القول الرابع: أن يكون الخروج واجباً ولا- يكون منهيّاً عنه، وهو مختار شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله. القول الخامس: ما ذهب إليه فى تهذيب الاصول من أنّ الخروج حرام بالنهى الفعلى وليس بواجب. انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۵۱ أمّا القول الأوّل: فبطلانه واضح بناءً على الامتناع، لأنّه تكليف بما لا يطاق، وأمّا بناءً على الجواز فكذلك لأنّ ما نحن فيه ليس من باب اجتماع الأمر والنهى لأنّ العنوان فيه واحد، وهو عنوان الغصب الذى تعلّق به الحرمة، وأمّا الخروج فإنّ وجوبه- لو سلّم- يكون من باب مقدّميته للكون فى خارج المكان المغصوب، وقد مرّ فى مبحث مقدّمة الواجب أنّ الواجب هو ذات المقدّمة وهو التصرّف فى أرض الغير بالخروج (فى ما نحن فيه) لا- عنوانها. أضف إلى ذلك عدم وجود مندوحة فى المقام، ومعه لا يمكن الزجر عن الغصب حين الخروج لأنّه تكليف بما لا يطاق أيضاً، ومجرّد كون الاضطرار بسوء الاختيار لا يوجب جواز هذا التكليف من جانب الشارع. إن قلت: إنّ الاضطرار هنا مصداق للامتناع بالاختيار الذى لا ينافى الاختيار. قلنا: أوّلًا: إنّ قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار» جارية فى خصوص الأفعال الاختياريّة للإنسان فى مبحث الجبر والاختيار فى جواب القائلين بالجبر حيث قالوا: أنّ الإنسان مجبور فى أفعاله لأنّها لا- تخلو من أحد أمرين: فإمّا أن تكون علّتها التامّة فى الخارج متحققة، أولًا: فإن تحقّقت يجب تحقّق الفعل المعلول ويصير الفعل واجب الوجود بالغير، فإنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد، وإذا وجب تحقّقه فلا معنى لكونه اختياريّاً لأنّ الاختيار هو حالة «إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل»، أى حالة الإمكان والتسوية بين الفعل والترك لا الوجوب والضرورة، وإن لم تتحقق العلّة التامّة فلا يتحقّق الفعل وجوباً وضرورة أيضاً، لأنّ الشىء ما لم تتحقق علّته التامّة وما لم يصل إلى حدّ الوجوب لا يمكن تحقّقه فى الخارج، فالانسان دائماً إمّا مجبور على الفعل أو مجبور على الترك. فإنّ القاعدة المزبورة تجرى فى الجواب عن هذا الاستدلال ببيان أنّ حاجة المعلول فى تحقّقه فى الخارج إلى تحقّق علّته التامّة لا- تنافى الاختيار، لأنّ الجزء الأخير لها إنّما هو إرادة الإنسان، فبإرادته واختياره الفعل أو

الترک یجب الفعل أو الترک، فهذا الوجوب أو ذاک الامتناع یکون مقارناً للاختیار وبالاختیار، وهو لا ینافی الاختیار لإمکان ترکه بترک إرادته بخلاف، ما نحن فیه لأنّ المفروض إنّه مضطرّ إلیه فعلًا ولا یمکن له ترکه. ثانیاً: لو سلّمنا جریانها فی غیر المقام المزبور إلّاأنّه لا یجری فی ما نحن فیه أیضاً، لأنّ النهی هنا لا یمکن صدوره من جانب الشارع لأجل زجر المکلّف بل إنّه یصدر لأجل العقاب فقط، انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۵۲ لأنّ النهی لأجل الزجر مع وجود الأمر بالخروج عقلًا أو شرعاً یستلزم التکلیف بما لا یطاق. وإن شئت قلت: إنّ جریان القاعدة فی ما نحن فیه لا یوجب جریان النهی تکلیفاً وفعلًا بل یوجب ترتّب العقاب فقط، وکم له فی الشرع من نظیر، کما إذا أراق المکلّف الماء بعد دخول الوقت فصار فاقداً للماء بسوء اختیاره فإنّ سوء الاختیار فیه یوجب تحقّق المعصیه وترتّب العقاب فقط ولا یوجب أن یکون أمر الشارع وبعثه إلی الوضوء فعلیّاً بعد. ولذا قال جماعة من الأکابر: إنّ الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار عقاباً لا ـ خطاباً وتکلیفاً. وأمّا القول الثانی: وهو ما ذهب إلیه صاحب الفصول من أنّ الخروج واجب فعلًا مع جریان حکم المعصیة علیه للنهی السابق الساقط- فهو الحقّ المختار لو کان مراده من جریان حکم المعصیة وجود ملاک النهی فی المتعلّق فقط، وأمّا إذا کان المراد أن الخروج منهیّ عنه الآن بالنهی السابق، أی أنّه مشمول للنهی السابق ویکون زمان تعلّق النهی مقدّماً علی زمان متعلّقه فمضافاً إلی عدم کونه معقولًا کما سیأتی فی بیان القول الثالث، یرد علیه ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله من «أنّ تعلّق الحکمین بفعل واحد ممتنع ولو کان زمان الإیجاب مغایراً لزمان التحریم لأنّ الاعتبار فی الاستحالة والإمکان إنّما هو باتّحاد زمان صدور الفعل وتعدّده لا باتّحاد زمان الإیجاب والتحریم وتعدّده من حیث أنفسهما» «۱». أمّا القول الثالث: وهو خلو الفعل من أیّ حکم شرعی فعلی بل أنّه واجب عقلًا من باب أقلّ المحذورین مع جریان العقاب لأجل النهی السابق الساقط فیحتمل أن یکون المقصود من جریان حکم النهی السابق فیه مجرّد ترتّب العقاب فقط من دون کون الفعل منهیّاً عنه الآن بالنهی، السابق وهذا هو مختار بعض الأعلام فی هامش أجود التقریرات وقد أسنده المحقّق النائینی رحمه الله إلی المحقّق الخراسانی رحمه الله. ویحتمل أن یکون الفعل أیضاً منهیّاً عنه فعلًا لکن لا بالنهی الفعلی بل بالنهی السابق کما هو ظاهر ما مرّ من کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله، ولکن لا یخفی عدم کونه معقولًا لأنّه بعد سقوط النهی السابق عن الفعلیّة لا یعقل کون متعلّقه منهیّاً عنه، فعلًا فالصحیح فی هذا الوجه هو الاحتمال الأوّل. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۵۳ وعلی أیّ حال: إنّ مرجع هذا القول إلی دعاوٍ ثلاثه: نفی الحرمة فعلًا لسقوط النهی فعلًا بحدوث الاضطرار، ونفی الوجوب مقدّمة (أی أنّ توقّف التخلّص عن الحرام علی الخروج وانحصاره فیه لا ـ یجدی فی وجوبه من باب المقدّمیّة) لأنّه کان بسوء اختیاره، وجریان حکم المعصیة علیه لأنّه کان منهیاً عنه فی السابق وقد عصاه بسوء اختیاره فإنّه قبل الدخول فی الأرض المغصوبة کان مکلّفاً بترک الغصب بجمیع أنحائه من الدخول والخروج والبقاء جمیعاً، وقد عصی النهی بالنسبة إلی الخروج کما عصاه بالنسبة إلی الدخول فیستحقّ العقاب علیهما جمیعاً. ولکن یرد علیه: أنّ وجوبه الفعلی الشرعی ثابت بقاعدة الملازمة بین حکم العقل والشرع حیث لا إشکال فی أنّ الخروج واجب عقلًا من باب أقلّ المحذورین ورعایة قانون الأهمّ والمهمّ، فلیکن کذلک شرعاً، لأنّ کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع. إن قلت: المستفاد من قوله تعالی: «فَمَنْ اضْطُرَّ غَیْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ ...» عدم کون المضطرّ عادیّاً ولا باغیاً، ولازمه اشتراط جواز الفعل المنهی عنه أو وجوبه بعدم کون الاضطرار بسوء الاختیار. قلنا: غایة ما یستفاد من هذه الآیة اشتراط ترتّب العقاب بکونه باغیاً أو عادیّاً لا أکثر. أمّا القول الرابع: وهو کون الخروج واجباً وعدم کونه حراماً فیمکن أن یستدلّ له بأنّ ما نحن فیه داخل فی کبری قاعدة وجود ردّ المال المغصوب إلی مالکه من دون اتّصافه بالحرمة. وفیه: أوّلًا إنّه یمکن أن نلتزم بترتّب العقاب علی ردّ المال المغصوب أیضاً وإن کان واجباً عقلًا وشرعاً، وذلک من باب کونه بسوء الاختیار فیکون نظیر وجوب أکل المیتة للمضطرّ بسوء الاختیار حیث لا ـ إشکال فی أنّه یعاقب علی أکلها مع وجوبه. وثانیاً: لقائل أن یقول: بعدم وجوب الخروج أیضاً (فیکون الجزء الأوّل من هذا القول- وهو وجوب الخروج- أیضاً غیر تامّ) لأنّه متوقّف علی کونه مقدّمة للکون فی خارج الدار المغصوبة الذی یکون ضدّاً للکون فی داخلها وعلی أن یکون ترک أحد الضدّین مقدّمة للضدّ الآخر، (بیان الملازمة أنّه إذا کان الکون فی داخل الدار المغصوبة ضدّاً للکون فی خارجها کان ترکه مقدّمة له فیصیر واجباً من باب المقدّمیّة

حيث إنّ المفروض أنّ الكون فى خارج الدار المغصوبة واجب) مع أنّه قد قرّر فى محلّه فى مبحث الضدّ، أنّ الضدّين مثلًا متلازمان لا تقدّم لأحدهما على الآخر. انوار الأصول، ج ١، ص: ٥٥۴ ولكن الإيراد الثانى غير وارد لما مرّ فى مبحث الضدّ أيضاً أنّه ربّما يعدّ ترك أحد الضدّين مقدّمة للضدّ الآخر عند العرف والعقلاء مع عدم كونه مقدّمة له بالدقّة العقليّة، وما نحن فيه من هذا القبيل، فيكون هذا القول بالنسبة إلى جزئه الأوّل- أى وجوب الخروج- تامّاً. أمّا القول الخامس: وهو كون الخروج حراماً من دون أن يكون واجباً فاستدلّ لعدم وجوبه: بأنّه لم يدلّ دليل على وجوب الخروج من الأرض المغصوبة أو على وجوب التخلّص عن الغصب أو وجوب ردّ المال إلى صاحبه أو ترك التصرّف فى مال الغير بعناوينها بأن يكون كلّ واحد من هذه العناوين موضوعاً لحكم الوجوب، وما فى بعض الرّوايات «المغصوب كلّه مردود» لا- يدلّ على وجوب الردّ بعنوانه بل لمّا كان الغصب حراماً يردّ المغصوب تخلّصاً عن الحرام عقلًا، نعم لو قلنا أنّ النهى عن الشىء مقتضٍ للأمر بضدّه العامّ وأنّ مقدّمة الواجب واجبة يمكن أن نقول بوجوب بعض العناوين المتقدّمة لأنّ التصرّف فى مال الغير إذا كان حراماً يكون ترك التصرّف واجباً والخروج من الأرض المغصوبة مقدّمة لتركه لكنّه مبنى على مقدّمتين ممنوعتين، وأمّا كونه محرّماً بالفعل فاستدلّ له بما حاصله: أنّه كفاك له من الأدلّة ما دلّ على حرمة التصرّف فى مال الغير بغير إذنه والسرّ فى ذلك ما مرّ من أنّ الخطابات الكلّية القانونيّة تفارق الخطابات الشخصيّة ملاكاً وخطاباً، لأنّ الخطاب القانونى لا ينحلّ بعدد المكلّفين حتّى يستهجن بالنسبة إلى الغافل والعاجز والمضطر والعاصى ونظائرهم بل انبعاث عدّة مختلفة من المكلّفين كافٍ فى جعل الحكم الفعلى على عنوانه العام بلا إستثناء وإنّما العقل يحكم بأنّ لذى العذر عذره (انتهى) «١». أقول: يرد عليه: أوّلًا: ما مرّ فى الأبحاث السابقة من انحلال الأحكام القانونيّة الكلّية إلى خطابات جزئيّة بعدد المكلّفين، وقد ذكرنا له شواهد مختلفة، منها صدور بعض الأحكام على نهج العام الاستقرائى، فإنّه يشهد على كون الخطاب حجّة على كلّ فرد فرد منهم، ولازمه انحلاله إلى خطابات عديدة بعدد المكلّفين، ولا- فرق بين العموم الاستغراقى وغيره من هذه الناحية، وهل يمكن القول بالانحلال فى العموم الاستغراقى دون المطلق المستفاد منه العموم؟ انوار الأصول، ج ١، ص: ٥٥٥ ثانياً: أنّ شمول الخطاب للمضطرّ مخالف لظاهر أدلّة إستثناء المضطرّ كقوله تعالى: «وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ» «١» وما ورد فى الخبر: «ما أمن شىء حرّمه اللّه إلّا وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه» حيث إنّ ظاهرهما بل صريحهما أنّ المضطرّ استثنى من حكم التحريم، وأنّ الحرمة الفعليّة لم تجعل بالنسبة إليه لا- أنّه معذور فقط. فتلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ الصحيح هو القول الثانى وهو وجوب الخروج فعلًا مع عدم حرمته فعلًا ومع جريان حكم المعصية عليه بالنهى السابق الساقط. هذا كلّه فى المقام الأوّل. وأمّا الجهة الثانى: وهو حال الصّلاة حين الخروج وبعبارة اخرى: ثمرة بحث الخروج عن الأرض المغصوبة فقد ذكر المحقّق الخراسانى رحمه الله له صور أربعة: الصورة الاولى: ما إذا قلنا بجواز الاجتماع، وعليه لا إشكال فى صحّة الصّلاة سواء كان الاضطرار بسوء الاختيار أو لم يكن. الصورة الثانيّة: ما إذا قلنا بالامتناع وكان الاضطرار بغير سوء الاختيار فلا إشكال أيضاً فى صحّة الصّلاة. الصورة الثالثة: ما إذا قلنا بالامتناع وكان الدخول بسوء الاختيار وقلنا بوجوب الخروج من دون أن يكون حراماً (كما أنّه هو مختار شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله) وعليه لا إشكال أيضاً فى صحّة الصّلاة. الصورة الرابعة: ما إذا قلنا بالامتناع وكان الدخول بسوء الاختيار وقلنا بأنّ الخروج منهى عنه كما يكون مأموراً به، ففى هذه الصورة لو قلنا بتقديم جانب النهى فلا إشكال فى بطلان الصّلاة مطلقاً سواء كان فى ضيق الوقت أو فى سعته، وأمّا إذا قلنا بتقديم جانب الأمر فالصحيح حينئذٍ التفصيل بين ما إذا كان فى ضيق الوقت فلا إشكال فى صحّة صلاته، وما إذا كان فى سعة الوقت فلا إشكال أيضاً فى صحّة صلاته مع عدم وجود المندوحة وأمّا مع وجود المندوحة وإمكان إتيان الصّلاة فى مكان آخر، فصحّة الصّلاة وعدمها مبتيّتان على اقتضاء انوار الأصول، ج ١، ص: ٥٥۶ الأمر بالشىء النهى عن ضدّه وعدمه حيث إنّ الأمر فى هذه الصورة (أى صورة وجود المندوحة) متعلّق بالصّلاة فى مكان آخر أى بسائر الأفراد منها لخلوّها عن المفسدة، ولا إشكال فى أنّ الصّلاة فى خارج الغصب من أضداد الصّلاة فى داخل الغصب (لوجود المضادّة والمعاندة بينهما فإنّه مع وجود أحدهما لا مجال للآخر) وحينئذٍ إن قلنا بعدم اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضدّه تقع الصّلاة فى الدار المغصوبة صحيحة وإن قلنا بالاقتضاء تقع الصّلاة باطلة لأنّها حينئذٍ

تصیر منهیّاً عنها وإن کان المفروض تقدیم جانب الأمر حیث إنّ المفروض هو تقدیم جانب الأمر علی النهی الأصلی لا النهی التبعی المقدّمی. أقول: ولکن مع ذلک کلّه یمکن المناقشة فی هذه الثمرة من جهتین: الجهة الاولی: أنّه إن کان المقصود من الصّلاة حین الخروج الصّلاة التامّة الأجزاء والشرائط من الرکوع والسجود والاستقرار ونحوها فلا إشکال فی عدم إمکان إتیانها مطلقاً، لأنّ المفروض إتیانها حین الخروج وفی ضیق الوقت لا فی سعة الوقت (لأنّ مع سعة الوقت ومع إمکان إتیانها فی خارج الدار المغصوبة تامّة للاجزاء والشرائط لا یجوز إتیان الصّلاة فی داخل الدار). وإن کان المقصود من الصّلاة حین الخروج الصّلاة إیماءً فلا إشکال أیضاً فی أنّها حینئذٍ لا توجب تصرّفاً زائداً فی الغصب، ولذا لم یتعلّق بها النهی فتقع الصّلاة صحیحة مطلقاً سواء قلنا بالامتناع أو قلنا بالجواز، وسواء کان الاضطرار بسوء الاختیار أو بغیر سوء الاختیار، وحینئذٍ لا تختصّ صحّتها بحال دون حال وبصورة دون صورة من الصور الأربعة المزبورة. الجهة الثانیة: أنّ الغاصب قد یکون تائباً عن فعله وحینئذٍ إن قلنا بأنّ التوبة تزیل حکم المعصیة وتوجب رفع الحرمة کما هو الحقّ فی مثل ما نحن فیه فتقع صلاته صحیحة مطلقاً أیضاً من دون اختصاص الصحّة بصورة دون صورة حیث إنّ الحکم حینئذٍ هو الأمر بالصّلاة ولا نهی عنها حتّی یدخل المقام فی باب الاجتماع فیبحث عن الصحّة وعدمها علی الامتناع والجواز.

التنبیه الثانی: فی آثار باب التزاحم

قد ذکرنا سابقاً أنّ باب اجتماع الأمر والنهی داخل فی باب التزاحم لا التعارض، أی یکون کلّ واحد من الأمر والنهی تامّاً من ناحیة الملاک واجتماع جمیع شرائط الفعلیّة، وحینئذٍ لا بدّ من لحاظ أقوی الملاکین (ولا حاجة إلی ملاحظة المرجّحات السندیة والدلالیّة المعنونة فی باب التعارض) ویتفرّع علی ذلک أمران: أحدهما: أنّه إذا أحرز أقوی الملاکین یؤخذ به ویقدّم واجده علی فاقده ویستکشف من هذا الطریق فعلیة الحکم الذی یکون ملاکه أقوی، وأمّا إذا لم یحرز الغالب منهما وکان الخطابان کلاهما بصدد بیان الحکم الفعلی، أی کانا متعارضین فی مقام الفعلیّة وإن کانا متزاحمین من ناحیة الملاک والاقتضاء فلا إشکال حینئذٍ فی لزوم ملاحظة المرجّحات السندیّة والدلالیّة وتقدیم الأقوی منهما دلالة أو سنداً علی الآخر، ویستکشف حینئذٍ من طریق الانّ أنّ ملاکه أقوی. نعم حیث إنّ محلّ البحث فی المقام إنّما هو باب اجتماع الأمر والنهی الذی تکون النسبة بین الدلیلین فیه عامین من وجه یلاحظ فیه خصوص المرجّحات الدلالیّة، وأمّا المرجّحات السندیّة فإنّها جاریة فی المتباینین فقط کما ذکر فی محلّه. ثانیهما: أنّ مقتضی کون المقام من باب التزاحم صحّة العمل للجاهل والناسی والمضطرّ حتّی إذا قلنا بتقدیم جانب النهی، لثبوت الملاک والمقتضی فی کلا الحکمین، فإذا لم یؤثّر مقتضی حرمة الغصب مثلًا لاضطرار أو جهل أو نسیان یؤثّر مقتضی وجوب الصّلاة فتقع الصّلاة صحیحة. وهذا بخلاف باب التعارض لأنّ لازم تقدیم النهی فیه علی الأمر ثبوت الملاک فی خصوص النهی وکون الأمر کاذباً وعدم کونه واجداً للملاک ومعه لا وجه لصحّة المأمور به. وإن شئت قلت: ربّما یستفاد شرط من شرائط الصّلاة من اجتماع الأمر والنهی وتزاحمهما وامتناع اجتماعهما کإباحة مکان المصلّی التی لا دلیل علی اعتبارها فی الصّلاة إلّاتزاحم الأمر بالصّلاة والنهی عن الغصب وعدم إمکان اجتماعهما بناءً علی الامتناع، فهی لا تستفاد لا من آیة ولا من روایة، بل الکاشف عنها إنّما هو تزاحم الأمر والنهی وامتناع اجتماعهما (ولذلک لم یقل به أحد من فقهاء العامّة القائلین بجواز الاجتماع) فلا إشکال حینئذٍ فی سقوط هذا الشرط انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۵۸ عن الشرطیّة فی صورة الجهل والنسیان والاضطرار لعدم کون النهی فی هذه الحالات فعلیّاً ومعه لا یجتمع الأمر مع النهی حتّی یستفاد منه شرطیّة الإباحة، واخری یستفاد الشرط من دلیل لفظی خاصّ فحینئذٍ مقتضی إطلاق الدلیل شرطیه ذلک الشرط مطلقاً حتّی فی حال الجهل والنسیان والاضطرار نظیر شرطی القبلة والطهارة ونتیجته بطلان الصّلاة مع فقد أحدهما حتّی فی تلک الحالات أیضاً.

التنبیه الثالث: فی مرجّحات النهی علی الأمر

قد مرّ سابقاً أنّ المتّبع في باب التزاحم إنّما هو الأهمّ من الملاكين، فبناءً على القول بالامتناع في باب الاجتماع وفقد المندوحة حيث إنّ المقام يدخل في باب التزاحم فلابدّ من ملاحظة المرجّحات وكشف الأهمّ من الحكمين بالرجوع إلى لسان الأدلّة وملاحظة مذاق الشارع المقدّس في مجموع الأحكام، فإن كان الترجيح مع الأمر كان الواجب العمل به وإتيان المأمور به، وإن كان الترجيح مع النهي كان اللازم أيضاً العمل به وترك المنهي عنه، فمثلًا يستفاد من أدلّة وجوب الصّلاة أنّ الصّلاة لا تترك بحال وإنّه لا بدّ من إتيانها في جميع الحالات، ولازمه كونها أهمّ من الغصب، فيقدّم الأمر على النهي ويؤتى بالصّلاة في الدار المغصوبة بجميع أجزائها إلّا ما يكون له البدل كالركوع والسجود فيؤتى بهما إيماءً. هذا ممّا لا إشكال فيه، إنّما الإشكال فيما إذا لم يمكن كشف الأهمّ من لسان الأدلّة الخاصّة فهل هناك ضابطة عامّة تدلّ على ترجيح الأمر أو النهي أو لا؟ قد يقال: إنّ الترجيح مع النهي مطلقاً إلّاما خرج بدليل خاصّ، ويستدلّ له بوجوه عديدة: الوجه الأوّل: ما هو ناظر إلى عالم الإثبات، وهو أنّ أدلّة النهي على حرمة مورد الاجتماع شمولي ويكون بالعموم، ودلالة الأمر على وجوبه بدلي ويكون بالاطلاق، والعام الشمولي أقوى دلالة من العام البدلي، لأنّ الأوّل يستفاد من اللفظ والعموم، والثاني يستفاد من الإطلاق ومقدّمات الحكمة، ولا إشكال في تقديم العموم على الإطلاق ووروده عليه لأنّ من مقدّمات الحكمة عدم البيان، وعموم العام بيان. انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۵۹ وقد أورد على صغرى هذا الوجه بأنّ عموم النهي أيضاً لا يكون إلّابواسطة مقدّمات الحكمة الجارية في المتعلّق كمادّة الغصب ونحوها، ولكنّه رحمه الله رجع عنه في ذيل كلامه بقوله «اللهمّ إلّاأن يقال إنّ لفظ الكلّ أو النهي أو النفي الداخل على الجنس بنفسه كافٍ في الدلالة على استيعاب تمام أفراد المدخول من دون حاجة إلى مقدّمات الحكمة في المتعلّق» «۱». أقول: الحقّ أنّ هذا الوجه لا يوجب ترجيحاً للنهي على الأمر، لأنّ المقصود من عدم البيان في مقدّمات الحكمة ليس هو عدم البيان إلى الأبد حتّى يكون كلّ بيان وارداً ومقدّماً عليه، بل المقصود هو عدم البيان في مقام التخاطب وفي زمان البيان، فإذا لم يرد بيان في مقام البيان والتخاطب تمّت مقدّمات الحكمة وصار المطلق ظاهراً في العموم البدلي، ولا فرق بينه وبين العام من حيث قوّة الدلالة وضعفها. الوجه الثاني: ما هو ناظر إلى عالم الثبوت وهو أولويّة دفع المفسدة من جلب المنفعة، ولا إشكال في أنّ ترك المنهي عنه دفع للمفسدة، والعمل بالمأمور به جلب للمنفعة. وقد أورد عليه من جانب المحقّق القمّي رحمه الله صاحب القوانين بالمناقشة في الصغرى أيضاً بأنّ في ترك الواجب أيضاً مفسدة إذا كان تعيينياً. وأجاب عنه المحقّق الخراساني رحمه الله بأنّ ترك الواجب فوت للمصلحة دائماً، وهو غير درك المفسدة. أقول: هذا الوجه أيضاً غير تامّ صغرى وكبرى: أمّا الصغرى فلأنّ الموارد مختلفة، فتارةً يكون وجود الواجب مصداقاً لجلب المنفعة واخرى يكون تركه مصداقاً لذلك كالزّكاة فإنّ في تركها مفسدة جوع الفقراء وفقرهم الذي هو منشأ لمفاسد كثيرة فرديّة واجتماعيّة كما يرشدنا إليه ما ورد في لسان الحديث. «إنّ الناس ما جاعوا ولا افتقروا إلّابذنوب الأغنياء». وأمّا الكبرى فلأنّها لا دليل عليها شرعاً ولا عقلًا ولا عقلائيّاً: أمّا شرعاً فلأنّا نشاهد موارد كثيرة في لسان الشرع قدّم جلب المنفعة فيها على دفع المفسدة، منها الجهاد الابتدائي فإنّه واجب مع استلزامه مضاراً شديدة كثيرة من الجراحات انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۶۰ وقطع النسل والحرث لأنّ جلب المصالح الموجودة فيه من طريق إيجابه (وهي أن تكون كلمة اللَّه هي العليا وأن يظهر دينه تعالى على الدين كلّه) أهمّ من دفع تلك المفاسد، ونظير هذا المورد جميع الأحكام الشرعيّة التي يوجب إتيانها تحمّل رياضات شاقّة وأضرار بدنيّة وماليّة. إن قلت: فما هو المقصود ممّا ورد في بعض الرّوايات من أنّ اجتناب السيّئات أولى من كسب الحسنات؟ قلنا: أنّ مضمون هذا القبيل من الرّوايات نفس مضمون ما ورد فيها أيضاً من أنّه «لا قربة للنوافل إذا أضرّت بالفرائض» فيكون موردها ما إذا لم تصل الحسنات إلى حدّ اللزوم، ويشهد على هذا المعنى نفس هذه الموارد التي قدّم الشارع فيها جلب المنفعة على دفع المفسدة. وأمّا عقلًا فلأنّ العقل ينظر إلى ميزان الأهمّية من دون فرق بين المصلحة والمفسدة، فإن رأى أنّ درجة أهمّية المفسدة أكثر يقدّمها على المصلحة وإن رأى أنّ درجة أهمّية المنفعة أكثر يقدّمها على المفسدة ولا خصوصيّة عنده للمفسدة من حيث هي مفسدة. وأمّا عقلائيّاً فلأنّا نشاهدهم أنّهم تارةً يقدّمون المفسدة على المصلحة واخرى بالعكس فيما إذا استهدفوا مصلحة عظيمة فإنّهم مثلًا في الصناعات والتجارات يصرفون ثروة عظيمة بعنوان رأس المال ويستقبلون المضارّ الكثيرة لمنافع هامّة محتملة،

ويمكن التمثيل لهـذا أيضاً بعمليّة الجراحة فى يومنا هذا الذى يوجب مضارّاً كثيرة ولكن فيه منافع أكثر منها. وبالجملة أنّه ليس هناك قاعـدة عامّـة بعنوان أولويّة دفع المفسدة من جلب المنفعة. وأظنّ أنّ هذا القبيل من القضايا التى ظهرت فى الألسن بشـكل ضابطة كلّية كـانت صادقـة فى الخـارج بصورة قضـيّة جزئيّـة أو غالبيـة ثمّ جرت على نحو قاعـدة كلّيـة نظير ما اشـتهر بينهم أيضاً «أنّ الأقرب يمنع الأبعـد» مع أنّ القضـيّة فى كثير من الموارد تكون بالعكس، وهكـذا فى كثير من الأمثال المتداولـة والجارية بين الخاصّ والعامّ. ثمّ إنّه أورد على هـذا الوجه أيضاً فى المحاضـرات: تارةً بأنّه على فرض تسـليم كبريها ليس المقام من صـغرياتها جزماً، بداهة أنّه على القول بالامتناع ووحـدة المجتمع وجوداً وماهية فهو إمّا مشـتمل على المصـلحة دون المفسدة أو بالعكس، فإن قلنا بتقديم الوجوب فلا حرمة ولا مفسدة تقتضـيها، وإن قلنا بتقديم الحرمة فلا وجوب ولا مصلحة تقتضيه ... وموضوع هذه القاعدة ما إذا كان فى فعل مفسدة ملزمة وفى فعـل آخر مصـلحة كـذلك، ولاـ يتمكّن المكلّف من انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۶۱ رفع الاولى وجلب الثانيّـة معاً فلا محالـة تقع المزاحمة بينهما ... فهذه القاعدة لو تمّت فإنّما تتمّ فى باب التزاحم» «۱». واخرى بأنّها على فرض تماميتها لا صلة لها بالأحكام الشرعيّة أصـلًا واسـتدلّ له بوجهين نذكر هنا أوّلهما وهو: أنّ المصـلحة ليست من سـنخ المنفعة ولا المفسدة من سـنخ المضرّة غالباً والظاهر أنّ هـذه القاعـدة إنّما تكون فى دوران الأمر بين المنفعـة والمضـرّة لا بين المصـلحة والمفسـدة كما لا يخفى. وبكلمة اخرى: أنّ الأحكام الشرعيّة ليست تابعة للمنافع والمضارّ وإنّما هى تابعة لجهات المصالح والمفاسد فى متعلّقاتها، ومن المعلوم أنّ المصلحة ليست مساوقة للمنفعـة والمفسـدة مساوقـة للمضـرّة، ومن هنـا تكون فى كثير من الواجبـات مضـرّة ماليّـة كالزّكـاة والخمس والحجّ ونحوها، وبـدنيّة كالجهاد وما شاكله، كما أنّ فى عـدّة من المحرّمات منفعة ماليّة أو بدنيّة، مع أنّ الأولى تابعة لمصالح كامنة فيها والثانيّة تابعة لمفاسـد كذلك» «۲». أقول: يمكن المناقشـة فى كلا الوجهين: أمّا الأوّل فبأنّ وحـدة المجمع وجوداً وماهية فى باب الاجتماع لا يلازم اشـتماله على خصوص المصـلحة أو خصوص المفسـدة بـل حيث إنّه ليس من البسـيط من جميع الجهـات ويتصوّر فيه جهتـان مختلفتان يكون شاملًا للمصـلحة والمفسدة معاً ومن باب التزاحم دائماً كما مرّ سابقاً، فهو نظير جميع الأدوية فى باب الطب التى يشـتمل كلّ واحد منها على مفسدة على رغم أنّه دواء وفيه شـفاء، ونظير الخمر والميسـر اللّذين فيهما إثم كبير ومنافع للناس كما نطق به الكتاب العزيز، ونظير جميع الواجبـات والمحرّمات التى أشار إليها فى خبر تحف العقول المعروف بما حاصـله: أنّ كلّ ما غلبت مصـلحته على مفسـدته فهو واجب وكلّ ما غلبت مفسدته على مصـلحته فهو حرام. وإن شـئت قلت: أنّ الواحد فى المقام ليس واحداً حقيقيّاً ولا واحداً صـناعياً بل إنّه واحـد اعتبـارى الـذى يتصوّر فيه الجهات المختلفـة وأبعاد متفاوتـة التى تشـتمل على مصالـح ومفاسـد، والمراد من التزاحم فيه هو التزاحم بين جهتى المصـلحة والمفسـدة. والعجب منه حيث ادّعى فيه البداهة. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۶۲ أمّا الثانى: الذى اشـير إليه أيضـاً فى بعض كلمـات المحقّق الخراسـانى رحمه الله فلأنّه إن كـان نظره إلى جـانب المعنوى لمـورد الاجتمـاع فقـط أو إلى بعـده الاجتماعى فقط أو إلى المضارّ والمنافع التى تترتّب عليه فى طول الزمان، أى التى تترتّب عليه مع الواسـطة أو الوسائط، ولم يكن النظر إلى الجهات المادّيـة والفرديّـة وإلى المنافع والمضارّ التى تترتّب بدون الواسـطة وفى زمان الحال، فما أفاده فى محلّه، فتكون المصالح والمفاسـد غير المضـارّ والمنـافع كمـا لاـ يخفى، وأمّـا إن كان المقصود هو الأعمّ من المنافع أو المضارّ المعنويّـة والمادّيـة والأعمّ ممّا يترتّب فى الحال أو فى طول الزمان ومن الاجتماعيّة والفرديّة وممّا يترتّب مع الواسـطة ومن دون الواسطة، فلا فرق حينئذٍ بين المصالح والمنافع وبين المفاسد والمضارّ بل يمكن أن يتصوّر لواجب من الواجبات مصـلحة أو منفعة معنويّة مع شموله لمفسدة أو مضرّة مادّية، نظير الزّكاة مثلًا فإنّها توجب ضـرراً مادّياً مع أنّها موجبـة لبركات أخلاقيّة ومعنويّة بل بركات مادّية أيضاً فى طول الزمان كما أشار إليه فى الحـديث بقـوله: «حصّـنوا أموالكم بالزّكـاة» حيث إنّ تحصـين الأـموال مصـلحة دنيويّـة مادّيـة، وفى حـديث آخر: «إذا بخـل الغنى بمعروفه باع الفقير آخرته بـدنياه» فإنّ حفظ الآخرة للفقير بالبذل والانفاق منفعة أو مصـلحة اخرويّة بل ودنيويّة كما لا يخفى، هذا كلّه من جانب، ومن جانب آخر تكون الزّكاة شاملة على الظاهر على مفاسد أو مضارّ فرديّة مع أنّها توجب فى البعد الاجتماعى حفظ كيان النظـام والـدفاع عن ثغور المملكـة، وهاتان مصـلحتان أو منفعتان اجتماعيتان. وما ذكرنا يشـهد عليه عمل العقلاء فى يومنا هـذا، فإنّهم

يعطون الضرائب التى وضعت عليهم من جانب دولهم وحكّامهم طوعاً ورغبة لما تشتمله من المنافع الاجتماعيّة. هذا كلّه فى الواجبات، وكذلك فى المحرّمات، فيمكن أن يتصوّر لمعصية من المعاصى منافع مادّية كالتطفيف فى باب المعاملات مع أنّها شاملة لمضرّات معنويّة بل مادّية من جانب آخر، والرّوايات ناطقة بذلك، فقد ورد فى الحديث «الأمانة تجلب الغناء والخيانة تورث الفقر» كما يشهد على ذلك العرف والوجدان، فإنّا نشاهد بوجداننا أن التطفيف أو الخيانة مثلًا توجب ظهور الغشّ فى المجتمع وزوال الأمن الاقتصادى وتفريغ البنوك الداخليّة من الثروات وإخراجها منها إلى البنوك الخارجيّة الأجنبيّة وذلك لوجود الغشّ والخيانة فى الاولى مثلًا ووجود الدقّة والأمانة فى الثانيّة، ألا ترى خروج الثروات العظيمة الضخمة فى يومنا هذا من انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۶۳ بعض المجتمعات الإسلاميّة إلى بعض البنوك الأجنبيّة فإنّه ليس إلّالأنّ الأمانة تجلب الاعتماد وبالنتيجة تجلب الغناء والثروة والمنافع المادّية الهامّة كما أخبر بذلك المعصوم عليه السلام فى الحديث. الوجه الثالث: الاستقراء، بدعوى أنّا إذا تتبعنا موارد دوران الحكم بين الوجوب والحرمة فى لسان الشرع نجد أنّ الشارع قدّم فيها دفع المفسدة على جلب المنفعة فأخذ بجانب الحرمة، وقد ذكروا هنا موردين: المورد الأوّل: حرمة الصّلاة فى أيّام الاستظهار (وهى تطلق غالباً على الأيّام بعد العادة إلى العشرة كما هو التحقيق، وكذلك على الأيّام قبل العادة فلابدّ من ترك العبادة فيها أيضاً بمجرّد رؤية الدم). المورد الثانى: عدم جواز الوضوء أو الغسل من الإنائين المشتبهين، فإنّه قدّم جانب الحرمة فى المثالين على الوجوب. وقد أُورد عليه: أوّلًا: بأنّ الاستقراء ممّا لا يتحقّق بهذا العدد (بموردين) حتّى الاستقراء الناقص الرائج فى بعض العلوم والذى قد يفيد العلم ويدور عليه رحى العلوم التجربيّة فضلًا عن الاستقراء التامّ الذى هو قليل جدّاً. وثانياً: أنّ هذين الموردين ليسا من قبيل المتزاحمين اللّذين يوجد فيهما ملاك الوجوب والحرمة معاً بل إنّهما من قبيل دوران الأمر بين احتمالين الموجود فيهما ملاك أحدهما وهو ملاك الحرمة على الفرض، وأمّا الاحتمال الآخر وهو الوجوب فلا ملاك له لأنّه ساقط برأسه على الفرض أيضاً، لأنّ المرأة (فى المثال الأوّل مثلًا) فى أيّام الاستظهار إمّا أن تكون حائضاً فى الواقع، فالموجود هو ملاك الحرمة فقط، أو ليست بحائض فالموجود هو ملاك الوجوب فقط وحيث إنّ الشارع حكم بتقديم الحرمة نستكشف أنّ الموجود هو ملاك الحرمة لا الوجوب، وهكذا بالنسبة إلى المثال الثانى، وعلى أىّ حال: فليس الموردان من قبيل المتزاحمين، كما لا يمكن قياس باب المتزاحمين بهما لأنّه قياس ظنّى لا اعتبار به. وثالثاً: أنّه أساساً ليس الموردان من قبيل دوران الأمر بين الوجوب والحرمة، لأنّ المراد من الحرمة فى ما نحن فيه إنّما هو الحرمة الذاتيّة، ولا إشكال فى أنّه لا حرمة لصلاة الحائض ذاتاً بل حرمتها تشريعيّة وبحكم التعبّد، ولذلك قال الفقهاء بأنّه يمكن لها إتيان الصّلاة والجمع بين انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۶۴ تروك الحائض وأعمال المستحاضة احتياطاً وبقصد الرجاء فى كثير من الموارد، وإلّا لم يمكن لها هذا الاحتياط كما لا يخفى، وهكذا فى الوضوء بالمائين المشتبهين فيمكن له الاحتياط بالتوضّؤ بالإناء الأوّل ثمّ تطهير أعضاء الوضوء بالإناء الثانى والتوضّؤ به ثانياً. نعم قد يقال: أنّه لا يمكن مع ذلك إتيان الصّلاة للابتلاء بنجاسة البدن ظاهراً بحكم استصحاب النجاسة حال ملاقاة الماء الثانى للبدن، فإنّه بمجرّد ملاقاته له ولو لأجل تطهير مواضع الملاقات بالأوّل قبل أن تنفصل الغسالة يقطع بنجاسة البدن، إمّا بسبب ملاقاته مع الأوّل أو مع الثانى، نعم إذا انفصلت الغسالة يزول العلم لجواز نجاسة الأوّل وطهارة الثانى مع بقاء الشكّ فيها لجواز العكس، أى طهارة الأوّل ونجاسة الثانى فتستصحب النجاسة. ولكنّه ممنوع لأنّ المفروض العلم بصحّة إحدى الصلاتين المأتى بهما بعد كلّ وضوء ولكنّه يبتلى بنجاسة البدن ظاهراً بالنسبة إلى مستقبل أمره، ولعلّه لذلك لم يأمر الشارع بهذا الاحتياط. وعلى أىّ حال: فإنّ عدم جواز الوضوء من الإنائين المشتبهين ليس من باب ترجيح النهى على الوجوب، بل إنّه إمّا من باب التعبّد الشرعى أو للابتلاء بنجاسة البدن ظاهراً بحكم الاستصحاب بالنسبة إلى المستقبل، كما أنّ حرمة الصّلاة فى أيّام الاستظهار أيضاً ليس من باب ترجيح جانب الحرمة بل إنّها إمّا لأجل قاعدة الإمكان الجارية فى الدم (أى كلّ دم أمكن أن يكون حيضاً بأن لم يكن قبل البلوغ أو بعد اليأس أو مع عدم فصل أقلّ الطهر فهو حيض) أو من باب قاعدة الاستصحاب القاضية بكون الدم فى أيّام الاستظهار حيضاً، وحيث إنّ قاعدة الإمكان ليست تامّة عندنا فالمتعيّن كون الحرمة من باب الاستصحاب.

التنبيه الرابع: في أنّه هل يلحق تعدّد الإضافات بتعدّد العناوين أو لا؟

المراد من العناوين ما يقع متعلّقاً للأمر والنهي كالصّلاة والغصب وهو واضح، والمراد من الإضافات ما يضيف إليه متعلّقا الأمر والنهي كالعالم والفاسق في أكرم عالماً ولا ـ تكرم الفاسق حيث اضيف إليهما وتعلّق بهما الإكرام الذي يكون متعلّقاً لكلّ من الأمر والنهي. وكيف كان، فقد وقع النزاع أنّه كما أنّ تعدّد العنوان (أي تعدّد متعلّق النهي والأمر كالصّلاة انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۶۵ والغصب) يوجب تعدّد المعنون بناءً على الجواز ودخوله في باب التزاحم بناءً على الامتناع، فهل يوجب تعدّد الإضافة (أي تعدّد المضاف إليه) أيضاً تعدّد المضاف بناءً على الجواز وتدخل في باب التزاحم بناءً على الامتناع أو لا؟ فلو اختار المكلّف العالم الفاسق لامتثال أمر المولى بإكرام عالم كما في اختياره الدار المغصوبة لامتثال أمر الصّلاة، فهل هو مثله في كونه محلّ النزاع أو لا؟ لا إشكال في أنّه لا فرق بين الموردين، أي تعدّد الإضافات من قبيل تعدّد العناوين، فكما أنّ تعدّد العنوان بناءً على الجواز يوجب تعدّد متعلّق الأمر والنهي في مثل صلّ ولا تغصب كذلك تعدّد الإضافة أيضاً بناءً على الجواز يوجب تعدّد متعلّقهما في مثل أكرم عالماً ولا تكرم الفاسق وإن كان عنوان الإكرام فيهما واحداً، وذلك من باب أنّ متعلّق الأمر في أكرم عالماً ليس هو مطلق الإكرام بل إنّه هو إكرام عالم، كما أنّ متعلّق النهي في لا ـ تكرم الفسّاق أيضاً ليس هو مطلق الإكرام بل هو إكرام الفاسق، ولا إشكال في أنّ أحدهما غير الآخر، فإذا اجتمعا في مورد واحد وفي شخص واحد باختيار المكلّف أي في إنسان يكون عالماً وفاسقاً كان المورد من باب اجتماع الأمر والنهي بشرط كونه من باب التزاحم لا ـ التعارض، أي كان الملاك موجوداً في كليهما، فكان هذا العالم من مصاديق من يجب إكرامه واقعاً لعلمه وكان ممّن يحرم إكرامه واقعاً لفسقه. وبالدقّة في ما ذكرنا من المثال للمسألة وما أوضحنا لك في شرحه تعرف عدم ورود شيء من الإشكالات التي ذكرها في المحاضرات «۱»، وعليه عدم كون هذا الكلام من الغرائب كما توهّم. إلى هنا تمّ الكلام في باب اجتماع الأمر والنهي والحمد للّهربّ العالمين. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۶۷

الفصل الثالث النهي في العبادات والمعاملات

اشارة

ولا بدّ فيه من رسم امور:

الأمر الأوّل: في عنوان المسألة

وقد وقع الخلاف فيه وعبّر عنه بتعابير مختلفة فقال في الكفاية: «النهي عن الشيء هل يقتضي فساده أم لا» وقال المحقّق النائيني رحمه الله على ما في أجود التقريرات: «إنّ النهي هل يدلّ على الفساد أم لا؟» ولكن قد أصرّ في تهذيب الاصول على أنّ الصحيح أن يقال: «إنّ النهي هل يكشف عن الفساد أم لا» وناقش في الأوّل بأنّ الاقتضاء بالمعنى المتفاهم عرفاً غير موجود في المقام لأنّ النهي غير مؤثّر في الفساد ولا مقتضٍ له بل إمّا دالّ عليه أو كاشف عن مبغوضيّة المتعلّق التي تنافي الصحّة» وناقش في الثاني بأنّ «ظاهر لفظ الدلالة هي الدلالة اللّفظيّة ولو بنحو الالتزام ولكن مطلق الملازمة بين الأمرين لا يعدّ من الدلالات الالتزاميّة بل لا بدّ في الدلالة الالتزاميّة على تقدير كونها من اللّفظيّة من اللزوم الذهني فلا تشمل الملازمات العقليّة الخفيّة» «۱». أقول: الإنصاف صحّة التعبيرين أيضاً، أمّا الأوّل منهما فلأنّ إيجاب النهي الفساد يلازم نحواً من التأثّر والتأثير في عالم الاعتبار وهو يكفي في صدق مفهوم الاقتضاء، وأمّا الثاني فلأنّ مادّة الدلالة لم توضع لخصوص الدلالة اللّفظيّة بل إنّها وضعت لمطلقها الذي من مصاديقها الدلالة العقليّة فيستعمل فيها على نحو الحقيقه أيضاً.

الأمر الثانی: فی الفرق بین هذه المسألة ومسألة اجتماع الأمر والنهی

قد مرّ فی صدر المسألة السابقة مقالة المحقّق الخراسانی رحمه الله فی هذا المجال وهی أنّ الجهة المبحوثة عنها فی تلک المسألة هی سرایة کلّ من الأمر والنهی إلی متعلّق الآخر لاتّحاد متعلّقهما وجوداً، وعدم سرایته لتعدّدها کذلک، وأنّ الجهة المبحوثة- عنها فی هذه المسألة هی أنّ النهی هل یوجب فساد العبادة أو المعاملة، أو لا؟ بعد الفراغ عن أصل السرایة. أقول: قد مرّ منّا أیضاً أنّ التمایز بین العلوم والمسائل لیس محدوداً فی تمایز الأغراض بل أنّه تارةً یکون بالموضوعات واخری بالمحمولات وثالثة بالأغراض وذلک بتوضیح مرّ سابقاً، والذی لا بدّ من إضافته هنا أنّ الغالب فی التمایز إنّما هو التمایز بالمحمولات، أی تتمایز العلوم غالباً بالعوارض والحالات الطارئة علی الموضوعات. هذا أوّلًا. وثانیاً: قد مرّ فی صدر تلک المسألة أیضاً أنّه لا ربط بین المسألتین أصلًا حتّی نبحث فی وجه التمایز، بینهما لوجود الفرق بینهما من ناحیة کلّ من الموضوع والمحمول والنتیجة کما یظهر بملاحظة عنوانیهما کما مرّ توضیحه فی المسألة السابقة.

الأمر الثالث: هل المسألة اصولیّة أو لا؟ وهل هی عقلیّة أو لفظیّة؟

لا إشکال فی أنّها لیست مسألة فقهیّة لأنّ نتیجتها لا یمکن أن تقع بید المکلّف وللعمل بها کما هو الحال فی المسائل الفقهیّة. الجهة الاولی: هل هی حینئذٍ مسألة اصولیّة؟ ذهب بعض الأعلام فی المحاضرات إلی أنّها اصولیّة بدعوی أنّ المسألة الاصولیّة ترتکز علی رکیزتین: إحدیهما: أن تقع فی طریق استنباط الحکم الکلّی‌الإلهی. وثانیهما: أن یکون ذلک بنفسها أی بلا ضمّ مسألة اصولیّة اخری، وکلتا الرکیزتین تتوفّران فی مسألتنا هذه «۱». ولکن قد مرّت المناقشة فی کلامه هذا بأنّه کثیراً مّا یتّفق انضمام مسألة من مسائل الاصول إلی مسألة اخری حتّی تستنتج منها نتیجة فقهیّة کانضمام مسألة حجّیة خبر الواحد إلی مسألة انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۶۹ حجّیة الظواهر أو مسألة التعادل والتراجیح (فی الخبرین المتعارضین) ولعلّه ناظر فی کلامه هذا إلی ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی هذا المجال من أنّ المسألة الاصولیّة ما تقع نتیجتها کبری للقیاس بلا واسطة شیء ومن دون أن تقع مقدّمة لمسألة اخری وتکون من مبادئها، ولذا لیست مسألة «حقیقة المشتقّ فیما انقضی عنه التلبّس» مثلًا من المسائل الاصولیّة لأنّها لا تقع کبری للقیاس المنتج نتیجة فقهیّة بلا واسطة بل إنّها من مبادیء مسألة حجّیة خبر الواحد مثلًا، ولا یخفی أنّ کلام المحقّق النائینی رحمه الله هذا شیء وما ذکره فی المحاضرات شیء آخر، فالظاهر أنّه وقع الخلط بینهما. والحقّ أنّ المسألة من القواعد الفقهیّة وإنّها لیست مسألة فقهیّة ولا اصولیّة، وذلک لأنّ میزان القاعدة الفقهیّة- وهو کون النتیجة بنفسها حکماً شرعیّاً کلّیاً (لا أن تقع فی طریق استنباط الحکم الشرعی الکلّی کما فی المسألة الاصولیّة)- موجود فیها حیث إنّ نتیجتها فساد العبادة مثلًا وهو بنفسه حکم شرعی کلّی- هذا من جانب- ومن جانب آخر لا یمکن إیکال تطبیقه علی موارده ومصادیقه فی الفقه إلی المقلّد، ولازمهما أن لا تکون المسألة اصولیّة ولا فقهیّة بل هی قاعدة فقهیّة. هذا کلّه بالنسبة إلی الجهة الاولی من هذا الأمر. أمّا الجهة الثانیّة: وهی کون المسألة عقلیّة أو لفظیّة فذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی إمکان عدّها لفظیّة لأجل أنّه فی الأقوال قول بدلالة النهی علی الفساد فی المعاملات مع إنکار الملازمة بینه وبین الحرمة التی هی مفاده فیها، ولا ینافیه ثبوت الملازمة بین الفساد والحرمة فیما لا تکون الحرمة مستفادة من اللفظ والصیغة کالإجماع القائم علی حرمة عبادة أو معاملة، لإمکان أن یکون النزاع مع ذلک فی دلالة الصیغة بما تعمّ دلالتها بالالتزام. ولکن ذهب کثیر من الأعاظم إلی أنّها عقلیّة وذهب فی تهذیب الاصول إلی أنّ المسألة لیست عقلیّة محضة ولا لفظیه کذلک. فالأولی تعمیم عنوانه لیشتمل العقلی واللّفظی. أقول أوّلًا: إنّ المسألة لیست لفظیّة قطعاً بل هی عقلیّة لأنّ موضوع البحث فیها هو دلالة النهی التکلیفی المولوی علی الفساد لا الإرشادی، لأنّ النواهی الإرشادیّة فی باب المعاملات (کقوله علیه السلام «نهی النبی عن بیع الغرر» أو قوله «نهی النبی عن بیع الخمر» أو قوله «لا تبع ما لیس عندک») لا إشکال فی دلالتها لفظاً علی الفساد، وأمّا النهی المولوی کما إذا نذر بأن

لا يأتى انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۷۰ بالبيع الفلانى فلا إشكال فى عدم دلالته على الفساد كما لا يخفى، فالقول بأنّ النهى يدلّ على الفساد فى باب المعاملات (كما أشار إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله) خلط بين النهى الإرشادى والنهى المولوى، فلا يمكن الاستدلال به على كون النزاع فى ما نحن فيه لفظياً. وثانياً: لا بدّ فى عدّ الدلالة الالتزاميّة من الدلالات اللّفظيّة من كون اللزوم فيها بيّناً بالمعنى الأخصّ، ولا إشكال فى عدم كونه كذلك فى ما نحن فيه وإلّا لم تكن حاجة إلى البحث وإقامة البرهان العقلى عليه. ثالثاً: ليس بدعاً أن لا تكون هذه المسألة مسألة لفظيّة مع كونها منسلكة فى باب الألفاظ وكم لها من نظير كمسألة الإجزاء ومقدّمة الواجب وعدّة من الْامور المطروحة ضمن مبحث مقدّمة الواجب كالبحث عن الواجب المعلّق والواجب المشروط والواجب التعبّدى والتوصّلى حيث لا إشكال فى أنّها مباحث عقليّة اُوردت فى مباحث الألفاظ، وهكذا غيرها من نظائرها كمباحث الترتّب واجتماع الأمر والنهى وحقيقة الواجب الكفائى والواجب التخييرى. وجدير أن نشير هنا إلى أنّ ما بأيدينا اليوم من علم الاصول وإن انتهى فى النموّ والتكامل إلى غايته بالنسبة إلى كثير من العلوم ولكنّه مضطرب النظام والترتيب والتبويب غاية الاضطراب، وإنّى قد لاحظت فيه هذه الجهة فبعد التأمّل فى مسائله وإعمال الدقّة فيها من هذه الناحية وجدت ما يقرب من أربعين إشكالًا ممّا يخلّ بالنظام المطلوب فى العلوم، وللبحث التفصيلى عنه مجال آخر. وممّا ذكرنا ظهر أن النزاع فى هذه المسألة ناظر إلى مقام الثبوت وأنّ النهى فى ذاته هل يلازم الفساد أو لا؟ سواء استفدناه من اللفظ أو من غير اللفظ من عقل أو إجماع، وليس ناظراً إلى مقام الإثبات كما فى بعض الكلمات.

الأمر الرابع: هل النهى فى المقام يختصّ بالنهى التحريمى أو يعمّ التنزيهى أيضاً؟

وهل هو يختّص بالنهى النفسى أو يعمّ النهى الغيرى المقدّمى أيضاً (والنهى المقدّمى مثل أن يقال: «لا تصلّ فى سعة الوقت وأزل النجاسة عن المسجد»). ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۷۱ عموم النزاع بالنسبة إلى التنزيهى والمقدّمى، أمّا بالنسبة إلى التنزيهى فلعموم الملاك (وهو عدم كون المنهى عنه مقرّباً إلى اللّه تعالى)، وأمّا بالنسبة إلى الغيرى فلأنّ الفرق بينه وبين النفسى إنّما هو فى ترتّب العقوبة على الأوّل دون الثانى ولا دخل لاستحقاق العقوبة على المخالفة وعدمه فى كون النهى سبباً للفساد وعدمه، حيث إنّ الملاک على القول به هو نفس الحرمة وهى موجودة بعينها فى النهى الغيرى سواءً كان أصليّاً كالنهى عن الصّلاة فى أيّام الحيض، أو تبعيّاً كالنهى عن الصّلاة لأجل الإزالة، ويؤيّد ذلك (عموم ملاك البحث للنهى الغيرى) جعل ثمرة النزاع فى مبحث الضدّ- كما هو المعروف- فساد الضدّ إذا كان عبادة كالصّلاة ونحوها مع أنّ النهى هنا غيرى مقدّمى (انتهى بتوضيح). أقول: إنّ ما أفاده بالنسبة إلى النهى التنزيهى فهو فى محلّه لنفس ما ذكره من عموم الملاک، وأمّا بالنسبة إلى النهى الغيرى فهو غير تامّ لأنّ ما لا عقاب له لا يكون مبعّداً وجداناً، وأمّا استشهاده بمسألة الضدّ ففيه ما مرّ هناک من أنّ النهى عن الضدّ لا يوجب فساد العبادة لأجل كونه غيريّاً فهذا المثال أجنبى عن المطلوب وإن كان مشهوراً. إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه ذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى اختصاص النزاع بالنهى التحريمى النفسى وأنّ النهى التنزيهى أو الغيرى لا يدلّان على فساد العبادة قطعاً (أمّا الأوّل) فلأنّ النهى التنزيهى عن فرد لا ينافى الرخصة الضمنية المستفادة من إطلاق الأمر فلا يكون بينهما معارضة ليقيّد به إطلاقه، نعم إذا كان شخص المأمور به منهيّاً عنه كما إذا كان إطلاق الأمر شموليّاً، فلا محالة يقع التعارض بين دليليهما، فإذا قدّم دليل النهى فلا موجب لتوهّم الصحّة مع وجود النهىْ، لكن هذا الفرض خارج عن محلّ الكلام، لأنّ محلّ الكلام إنّما هو فيما إذا كانت دلالة النهى على الفساد هو الموجب لوقوع المعارضة بين دليلى الأمر والنهى ولتقييد متعلّق الأمر بغير ما تعلّق به النهى، ومن الواضح أنّ التعارض فى مفروض الكلام لا يتوقّف على دلالة النهى على الفساد أصلًا، (وأمّا الثانى) أعنى به النهى الغيرى فهو على قسمين: الأوّل: ما كان نهياً شرعياً أصليّاً مسوقاً لبيان اعتبار قيد عدمى فى المأمور به كالنهى عن الصّلاة فى غير المأكول فلا إشكال فى دلالته على الفساد بداهة أنّ المأمور به إذا اخذ فيه قيد عدمى فلا محالة يقع فاسداً بعدم اقترانه به وهذا خارج عن محلّ الكلام، إذ حال هذه النواهى حال الأوامر المتعلّقة بالاجزاء والشرائط المسوقة لبيان الجزئيّة والشرطيّة. انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۷۲ والثانى: ما كان نهياً تبعيّاً ناشئاً من

توقّف واجب فعلى على ترك عبادة مضادّة له بناءً على توقّف وجود أحد الضدّين على عدم الآخر، فلا موجب لتوهّم دلالته على الفساد أصلًا وذلك لما عرفته فى محلّه من أنّ غاية ما يترتّب على النهى الغيرى هذا إنّما هو عدم الأمر به فعلًا مع أنّه يكفى فى صحّة العبادة اشتمالها على ملاك الأمر وإن لم يتعلّق بها بالفعل أمر من المولى (انتهى مع تلخيص) «۱». أقول: يرد عليه أنّ ما أفاده فى النهى التنزيهى فيما إذا لم يكن إطلاق الأمر شمولياً صحيح فى محلّه، ولكنّه مبنى على عدم سراية الأوامر من الطبائع والعناوين إلى الأفراد الخارجيّة، وأمّا بناءً على ما مرّ سابقاً من سرايتها إلى الأفراد وأنّ المطلوب واقعاً إنّما هو الأفراد لا الطبائع فلا، وعليه يكون فرد الصّلاة فى الحمّام أيضاً مطلوباً، ومطلوبيتها تنافى النهى عنها. بقى هنا شىء: وهو أنّ محل الكلام فى المقام كما عرفت إنّما هو النهى المولوى لا ـ الإرشادى لأنّ النواهى الإرشاديّة سواء فى باب المعاملات أو العبادات إنّما ترشدنا إلى الشرطيّة أو الجزئيّة. وبعبارة اخرى: إرشاد إلى بطلان العبادة أو المعاملة إذا أتى بها بدون ذلك الشرط أو الجزء فمعنى «لا تصلّ فى وبر ما لا يؤكل» «لا تصلّ لأنّها تبطل»، ولا يخفى أنّ أكثر النواهى الواردة فى باب المعاملات تكون كذلك، أى أنّها إرشاديّة، بل المثال الوحيد المعروف الذى يذكره القوم للنهى المولوى فى باب المعاملات هو النهى عن الصّلاة وقت النداء، وأمّا سائر النواهى الواردة فيها إرشاديّة، كما أنّ غالب الأوامر والنواهى التى تعلّقت فى كلام الشارع بجزء أو شرط تكون كذلك، وهذا أمر واضح ومن القضايا التى قياساتها معها.

الأمر الخامس: فى المراد من العبادة والمعاملة فى محلّ النزاع

فنقول: العبادة على قسمين: العبادة بالمعنى الأخصّ والعبادة بالمعنى الأعمّ، والعبادة بالمعنى الأخصّ ما يعتبر فيه قصد القربة بحيث تقع بدونه فاسدة، والعبادة بالمعنى الأعمّ ما يقصد فيه انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۷۳ القربة، ويترتّب عليه الثواب من دون أن يكون قصد القربة شرطاً فيه. لا إشكال فى أنّ المراد من العبادة فى المقام إنّما هو العبادة بالمعنى الأخصّ لا الأعمّ كما لا يخفى. كما لا إشكال فى أنّ المراد من العبادة فى ما نحن فيه ما يكون بنفسه عبادة موجبة بذاتها التقرّب إلى اللّه تعالى لولا حرمته شرعاً، أى المراد منها العبادة الشأنيّة وما يتعلّق الأمر به مع قطع النظر عن كونه متعلّقاً للنهى، وليس المراد بها ما يكون عبادة فعلًا ولو مع كونه متعلّقاً للنهى، فإنّه لا ـ معنى لكون الشىء عبادة فعلًا ومع ذلك تعلّق به النهى، لأنّ معنى كونه عبادة فعلًا أنّه محبوب فعلًا، ومعه لا يتعلّق به نهى ولا يكون محلًا للنزاع. وأمّا المعاملة فلها أربعة معانٍ: ۱- المعاملة بمعنى البيع، أى ما يكون مترادفاً مع كلمة البيع وهذا هو أخصّ المعانى. ۲- ما يقع بين الاثنين وهو شامل لجميع العقود أعمّ من البيع وغيره ولا يعمّ الايقاعات، وهذا أعمّ من الأوّل. ۳- ما يتوقّف على القصد والإنشاء فيعمّ جميع العقود والايقاعات، فيكون أعمّ من الثانى. ۴- مطلق ما لا يعتبر فيه قصد القربة سواءً كان فيه الإنشاء أو لم يكن، فيعمّ مثل تطهير الثياب مثلًا، والذى يكون محلًا للنزاع فى ما نحن فيه إنّما هو المعنى الثالث الذى يتصوّر فيه الصحّة والفساد ويتضمّن المعنى الأوّل والثانى أيضاً ويكون أخصّ بالنسبة إلى المعنى الرابع، لا المعنى الرابع الذى لا يتصوّر فيه الصحّة والفساد كما لا يخفى. بقى هنا شىء: وهو حقيقة العبادة بالمعنى الأخصّ التى تكون محلّ النزاع فى المسألة. فقد ذكر لها أربعة معانٍ: ۱- ما لا يسقط أمره إلّاإذا أتى على نحو قربى. ۲- ما أمر به لأجل التعبّد به. ولا يخفى أنّه تعريف دورى لأنّ مفهوم العبادة أخذ فى تعريفها كما لا يخفى. ۳- ما يتوقّف صحّته على النيّة. انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۷۴ ويرد عليه أيضاً أنّه إن كان المراد من النيّة نيّة التقرّب فهو يرجع إلى المعنى الأوّل، وإن كان المراد منها نيّة الفعل وقصد الفعل فهو خلط بين العناوين القصديّة (كأداء الدَين ونحوه) والعبادات حيث إنّ العناوين القصديّة ما تتوقّف صحّته على قصد العمل أعمّ من أن يقصد القربة به إلى اللّه أيضاً أو لم يقصد القربة فهى أعمّ من العبادة. ۴- ما لا يعلم انحصار المصلحة فيها فى شىء (أى العبادة عبارة عمّا لا تكون مصلحته المنحصرة معلومة). وفيه: أنّه ليس جامعاً ولا مانعاً لأنّه ربّ عبادة تكون مصالحها معلومة من طريق الآيات والأخبار، ومن جانب آخر ربّ عمل غير عبادى لا نعلم من المصلحة فيه شيئاً كلزوم تركيب كفن الميّت من ثلاث قطعات مثلًا. فالمتعيّن من هذه المعانى حينئذٍ هو المعنى الأوّل، ولكن الإنصاف أنّه أيضاً لا يعبّر عن حقيقة العبادة بل إنّه من قبيل تعريف الشىء بأثره حيث إنّ «عدم سقوط الأمر إلّاإذا أتى على نحو قربى» من آثار العبادة

وليس عبارة عن حقيقتها، فالأولى أن يقال: أنّها نوع فعل يبرز به نهايـة الخضوع ونهايـة التجليل للمعبود. وبعبارة اخرى: إنّ الخضوع له مراتب، والمتبـادر من العبادة إنّما هو أعلى مراتب الخضوع كما يظهر بملاحظـة معناها بالفارسيّة وهو «پرسـتش» حيث إنّ المتبادر من هـذه الكلمـة فى اللّغـة الفارسـيّة إنّما هو نهايـة الخضوع والتـذلّل، ولـذلك قد يقال فى محاورات هذه اللّغة فى مقام بيان نهاية خضوع شخص بالنسبة إلى شخص آخر: أنّه خضع عنده وتواضع له إلى حدّ «العبادة»، وبالجملة لا يسمّى كلّ نوع من الخضوع وكلّ مرتبة منه عند العرف بعبادة بل إنّها اسم لأعلى مراتبه كما لا يخفى. نعم، إنّ الأعمال العباديّة على قسـمين: ففى قسم منها يكون التعبير عن نهاية الخضوع ذاتيـاً له ولا يحتاج فيه إلى اعتبار معتبر كالركوع والسـجود، وفى قسم آخر منها يكون التعبير عن نهايـة الخضوع باعتبار معتبر ووضع واضع وهو فى لسان الشـرع نظير الوقوف فى المشـعر أو السعى بين الصفا والمروة حيث إنّهما يدلّان على العبوديّة ونهاية التذلّل عنـد المعبود الحقيقى بجعـل الشـارع واعتبـاره، وفى لسان العرف نظير رفع القلنسوة عنـد قوم ووضـعها عنـد قوم آخر لاظهار الخضوع فكما أنّ مطلق الخضوع قـد يكون بالذات واخرى بالاعتبار فكذلك نهايته. انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۷۵ بقى هنا شىء: وهو ما قد مرّ كراراً ممّا قد يقال: إنّ هذه التعاريف ليست تعاريف حقيقية بل إنّها تعاريف شـرح الاسـميّة فلا ينبغى الإيراد فى طردها وعكسها. وقد أجبنـا عنه أيضـاً بـأنّ ظـاهر كلمـات القوم أنّهم بصـدد بيـان التعريف الحقيقى الجامع والمانع، والشاهـد عليه تعابيرهم الواردة فى ذيل التعاريف كقولهم بأنّا إنّما ذكرنا هـذا القيـد لكـذا وكـذا، وحـذفنا ذاك القيـد لكـذا وكذا، وحينئذٍ ينبغى لنا أيضاً الإشـكال فيها طرداً وعكساً.

الأمر السادس: حدود محلّ النزاع

أمّـا حـدود محـلّ النزاع ويـأتى فيه أيضاً بعض ما مرّ فى مبحث «الصـحيحى والأعمّى» وهو ثلاثـة امور: الأمر الأوّل: أنّ محلّ النزاع فى المقـام هو مـا يكون أمراً مركّباً قابلًا للاتّصاف بالصـحّة والفساد، أمّا ما ليس كـذلك فهو خارج عن محلّ الكلام، وهو عبارة عن ما لا أثر له كمـا فى بعض المباحات كالتكلّم بكلام مباح، فلا إشـكال فى أنّ النهى عنه يوجب حرمته من دون أن يـدلّ على الفساد لأنّه لم يكن له أثر حتّى يقع فاسداً بعد تعلّق النهى، وهكذا ما يكون ذا أثر ولكنّه من البسائط التى أمرها دائر بين الوجود والعدم كإتلاف مال الغير، فإنّ له أثر وهو الضـمان ولكنّه أمر بسـيط لا يتصوّر فيه الأجزاء والشرائط حتّى يتصوّر فيه الفساد ويدلّ النهى عنه على الفساد، بل إنّه إمّا يوجد فى الخارج فيترتّب عليه أثره وهو الضـمان أو لا يوجد فى الخارج فلا يترتّب عليه أثره. الأمر الثانى: فى المراد من الصحّة والفساد. فقد ذكر للصـحّة (وبالتبع للفساد) معانٍ عديدة، فقال بعض أنّها بمعنى تماميّة الأجزاء الشـرائط، وقال بعض آخر أنّها بمعنى ما تسـقط به الإعادة والقضاء، وذهب ثالث إلى أنّها بمعنى الموافقة للأمر أو الموافقة للشـريعة، والأوّلان منقولان من الفقهاء، والأخير نقل عن المتكلّمين. ولكن قـد مرّ فى مبحث الصـحيح والأعمّى أنّ المختار هو أنّ الصـحيح ما ترتّب عليه الأثر المترقّب عنه، والشاهـد عليه العرف والتبادر العرفى وتمام الكلام فى مبحث الصـحيحى والأعمّى. انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۷۶ الأمر الثالث: أنّ للصحّة استعمالات ثلاثة: فتارةً: تستعمل فى مقابل العيب، واخرى: فى مقابل المرض، وثالثة: فى مقابل الفساد، وقد وقع الخلط بينها فى بعض الكلمات مع أنّ الصـحّة فى مقابـل العيب تسـتعمل فى أبواب الخيـارات، وهى فيهـا بمعنى عـدم النقصـان عن الخلقـة الأصـلية، والصـحّة فى مقابل المرض تسـتعمل فى مثل أبواب الصّـيام والحجّ بالنسـبة إلى المكلّف الحى، وهى فيها بمعنى سـلامة المزاج وعـدم انحرافه عن طبيعته الأوّليّـة، والـداخل فى محـلّ النزاع فى ما نحن فيه إنّما هو الاسـتعمال الثالث، وهى فيه بمعنى ترتّب الآثار المترقّبـة من شـىء عليه. نعم هيهنـا نكتـة تنبغى الإشـارة إليهـا، وهى أنّ الصـحّة فى مقابـل الفسـاد (أى الصـحّة بـالمعنى الثـالث) تكـون عنـد العرف من الكيفيـات والحالات فيقال «الفاكهة الصـحيحة» إذا كانت على حالة معتدلة طبيعية فى مقابل الفاكهة الفاسدة، بينما هى فى لسان الشرع ومصطلح الفقهاء تسـتعمل فى الأجزاء والشـرائط أى الكيفية والكمّية فيقال: الصّـلاة صـحيحة إذا كانت جامعة للأجزاء والشـرائط، ويقال الصّلاة الفاسدة إذا كانت فاقدة للطهارة أو الركوع مثلًا، ولكن هل هو إطلاق مجازى أو أنّه من قبيل الحقيقة الثانويةِ؟ الإنصاف هو الثانى، أى

صارت كلمة «الصحيح» حقيقة شرعيّة فى الواجد للأجزاء والشرائط وكلمة «الفاسد» فى الفاقد لبعض الأجزاء والشرائط.

الأمر السابع: إنّ الصحّة والفساد أمران إضافيان

يختلفان باختلاف الآثار والأنظار والاشخاص (خلافاً لمثل الزوجيّة للأربعة وشبهها التى هى من الامور الحقيقية الثابتة مطلقاً) فبالنسبة إلى اختلاف الآثار نظير المأمور به بالأوامر الظاهريّة، حيث إنّ المراد من الأثر المترقّب منه إن كان هو ترتّب الثواب عليه فيتّصف بالصحّة، وإن كان المراد من الأثر سقوط الأمر الواقعى فى صورة كشف الخلاف فلا يتّصف بالصحّة، فالمأمور به حينئذٍ صحيح من جهة وفاسد من جهة اخرى، وهكذا بالنسبة إلى اختلاف الأنظار، فإن كان النظر فى الأوامر الظاهريّة مثلًا الإجزاء عن الأوامر الواقعيّة فى صورة كشف الخلاف كان العمل صحيحاً وإن كان النظر عدم الإجزاء لم يكن العمل صحيحاً، وكذلك بالنسبة إلى الأشخاص فإن صلاة القصر مثلًا تتّصف بالصحّة بالنسبة إلى المسافر وتتّصف بالفساد بالنسبة إلى الحاضر، وبهذا يظهر أنّه لا وجه لحصر إضافيّة الصحّة والفساد انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۷۷ فى الآثار والأنظار كما يظهر من بعض كلماتهم. ثمّ إنّه هل الصحّة والفساد من الامور الواقعيّة، أو من الامور المجعولة بالأصالة أو بالتبع، أو أنّها من الامور الانتزاعيّة، أو لا بدّ من التفصيل بين العبادات والمعاملات وأنّهما من الامور المجعولة فى العبادات دون المعاملات؟ فيحتمل كونهما من الامور الواقعيّة، كما يحتمل كونهما من الامور المجعولة بالأصالة كالملكية والزوجيّة ومنصب القضاء والولاية ونحوها من الامور التى تنالها يد الجعل مستقلًا وبالأصالة، كما ورد فى الحديث: «فإنّى قد جعلته عليكم قاضياً (أو حاكماً)» ويحتمل أيضاً كونهما من الامور المجعولة بالتبع كالجزئيّة والشرطيّة فى أجزاء المأمور به وشرائطه حيث إنّهما تجعلان بتبع تعلّق الأمر بالجزء أو الشرط، فلم يقل الشارع: «أنّى جعلت الركوع مثلًا جزءً» بل استفدنا جزئيته من قوله «اركع»، ويحتمل أيضاً كونهما من الامور الانتزاعيّة التى لا وجود لها فى الخارج بل الموجود فيه إنّما هو منشأ الانتزاع كالفوقيّة والتحتية. والحقّ فى المقام بناءً على ما مرّ من تعريف الصحّة والفساد بترتّب الأثر المترقّب من الشىء وعدمه أن يقال: إن كان المراد من الأثر الملحوظ فى التعريف هو المصلحة والمفسدة فلا إشكال فى أنّهما حينئذٍ أمران واقعيّان لا تنالهما يد الجعل لأنّ المصالح والمفاسد امور واقعية، وإن كان المراد من الأثر سقوط التكليف والمأمور به فبالنسبة إلى الأوامر الواقعيّة إنّهما أمران انتزاعيان ينتزعان من مطابقة المأتى به للمأمور به وعدم مطابقته له، وأمّا بالنسبة إلى الأوامر الظاهريّة فهما من الامور المجعولة الاعتباريّة حيث إنّ الصحّة حينئذٍ عبارة عن جعل الشارع الإجزاء للأوامر الظاهريّة، والفساد عبارة عن جعل الشارع عدم الإجزاء لها، هذا كلّه بالنسبة إلى العبادات. وأمّا فى المعاملات فإن كان المراد من الأثر المفسدة والمصلحة فلا إشكال أيضاً فى كونهما فيما من الامور الواقعيّة، وإن كان المراد من الأثر ما يترتّب على العقود والايقاعات من الآثار كالملكية والزوجيّة فلا إشكال أيضاً فى كونهما أمرين مجعولين، لأنّ الزوجيّة مثلًا تجعل من جانب الشارع أو العقلاء بعد إجراء العقد. هذا كلّه بناءً على المختار فى تعريف الصحّة والفساد. وأمّا بناءً على مبنى القائلين بأنّهما عبارة عن المطابقية واللامطابقية فمن المعلوم أنّهما فى انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۷۸ جميع الموارد وصفان ينتزعان من مطابقة المأتى به للمأمور به وعدمها فيكونان من الامور الانتزاعيّة، وقسّ عليه سائر المبانى. بقى هنا شىء: وهو أنّ مقتضى ما مرّ منّا من تعريف الصحّة والفساد بالأثر أنّهما وصفان حقيقيّان خارجيان يتّصف بهما الوجود الخارجى وليسا من الماهيات والعناوين الكلّية الذهنيّة فإنّ المتّصف بالصحّة فى باب المعاملات مثلًا هو صيغة العقد الخارجى المتحقّقة فى الخارج لا عنوان كلّى العقد، لأنّ المنشأ للأثر إنّما هو الخارج والفرد الخارجى لا الماهية والعنوان، وقد مرّ كراراً أنّ أخذ العناوين الكلّية فى موضوع الأدلّة إنّما هو للإشارة إلى أفرادها الواقعة فى الخارج.

الأمر الثامن: فى تأسيس الأصل فى المسألة

اشارة

وقـد مرّ سابقاً أنّ ثمرة مثل هذا البحث تعيين من عليه إقامة البرهان، وهو من يخالف رأيه الأصل فى المسألة لا من يوافقه. والأصل إمّا لفظى وهو الإطلاـق أو العموم، أو عملى وهو تلـك الاـصول الأربعـة المعروفـة، ومحلّ جريان الأصل تارةً يكون هو المسألـة الاصوليّة وهى فى المقام دلالـة النهى على الفساد، أو وجود الملازمـة بين النهى والفساد، واخرى المسألة الفقهيّة وهى فى المقام نظير النهى عن الصّلاة وقت النداء، فهيهنا مقامات أربع:

المقام الأوّل: فى الأصل اللّفظى بالنسبة إلى المسألة الاصوليّة

فنقول: لا يوجد أصل لفظى يستفاد منه دلالة النهى على الفساد أو وجود الملازمة بين النهى والفساد، أو يستفاد منه عدم دلالته عليه أو عدم وجود الملازمة من إطلاق أو عموم، وهذا ممّا لا خلاف فيه.

المقام الثانى: فى الأصل العملى فى المسألة الاصوليّة

قد يقال: إنّ مقتضـى استصحاب عدم الدلالة أو عدم وجود الملازمة إثبات المسألة انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۷۹ الاصوليّة، أى إثبات عـدم دلالـة النهى على الفساد أو إثبات عـدم وجود ملازمـة بين النهى والفساد. ولكن من الواضح عدم جريان هذا الاستصحاب، لأنّ عـدم الدلالـة أو عـدم وجود الملازمـة ليس من المتيقّن سابقاً إلّاأن يتمسّك بذيل العدم الأزلى، ولا إشـكال فى أنّ استصـحاب العدم الأـزلى لو سلّم حجّيته فى محلّه ليس جارياً فى المقام لعـدم ترتّب أثر شـرعى عليه بلا واسـطة، حيث إنّ عـدم الدلالـة أو عـدم وجود الملازمة من الآثار العقليّة فيكون الأصل حينئذٍ مثبتاً كما لا يخفى.

المقام الثالث: فى الأصل اللّفظى بالنسبة إلى المسألة الفرعيّة

وفيه فرق بين باب العبادات وباب المعاملات، أمّا فى العبادات فلا أصل لفظى من عموم أو إطلاق يدلّ على صـحّة العبادة المنهى عنها أو فسادهـا عنـد الشـكّ، وأمّـا فى المعاملاـت فيمكن أن يسـتدلّ للصـحّة فيهـا بإطلاـق «اوفوا بالعقود» أو «أحلّ اللّه البيع» وغيرهما من الإطلاقات المذكورة فى محلّه وهذا واضح لا إشكال فيه.

المقام الرابع: فى الأصل العملى بالنسبة إلى المسألة الفرعيّة

أمّا بالنسـبة إلى المعاملات فبعد فرض عدم عموم أو إطلاق يقتضـى الصحّة فيها فمقتضى الأصل الفساد كما هو المشهور، لأنّه بعد أن تعلّق النهى بهـا وشكّ فى دلالته على فسادها بعـد تحقّقها فى الخارج- لا محالـة يقع الشكّ فى حصول الأثر المترتّب عليها من ملكيّة أو زوجيّـة ونحوهمـا فيستصـحب عـدم حصـوله. وأمّـا بالنسـبة إلى العبـادات فكـذلك مقتضـى الأصـل العملى هو الفسـاد وهو أصـالة الاشـتغال، فإنّه بعـد تعلّق النهى بالعبادة بالخصوص كما فى صوم العيـدين نقطع بعـدم كونها بخصوصـها مأموراً بها، لأنّ المفروض أنّ النهى تعلّق بصـيام العيدين بالخصوص، ولذلك لا يشـمله أيضاً إطلاق الأمر المتعلّق بمطلق صيام كلّ يوم حتّى يحرز الملاك من هذا

الطريق ويكون الصّيام صحيحاً من طريق قصد الملاك. وبالجملة: إنّ تعلّق النهى بالعبادة بالخصوص يوجب انقطاع الأمر من أصله، ومعه لاـ أمر ولاـ محرز للملاک حتّى يمكن به تصحيحها. انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۸۰ بقى هنا شىء: وهو ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله بالنسبة إلى المقام الرابع من التفصيل بين ما إذا كان الشکّ من قبيل الشبهة الموضوعيّة، وإليك نصّ كلامه: «إن كان الشكّ فى صحّتها وفسادها من قبيل شبهة موضوعيّة فمقتضى قاعدة الاشتغال فيها هو الحكم بفساد المأتى به وعدم سقوط أمرها، وأمّا إذا كان لأجل شبهة حكميّة فالحكم بالصحّة والفساد عند الشكّ يبتنى على الخلاف فى جريان البراءة والاشتغال فى الجزئيّة أو الشرطيّة أو المانعية» «۱». وقد أورد عليه: أوّلًا: بأنّ محلّ الكلام فى المقام إنّما هو فيما إذا شكّ فى صحّة عبادة بعد الفراغ عن كونها منهياً عنها، فتكون الشبهة دائماً حكميّة، فلاـ يعمّ محلّ النزاع ما إذا كان أصل تعلّق النهى أيضاً مشكوكاً فيه حتّى تدخل فيه موارد الشبهة الموضوعيّة أيضاً. وثانياً: ليس الشكّ فى صحّة العبادة وفسادها ناشئاً دائماً من الشكّ فى الجزئيّة والشرطيّة والمانعية حتّى يكون الحكم بالصحّة والفساد مبتنياً على الخلاف فى جريان البراءة والاشتغال فيها، بل قد يكون ناشئاً من الشكّ فى أصل مشروعيّة العبادة لأنّ النهى تعلّق بمجموعها.

الأمر التاسع: فى أقسام تعلّق النهى بالعبادة وتعيين محلّ النزاع فيها

اشارة

إنّ متعلّق النهى تارةً: يكون نفس العبادة كالنهى عن الصّلاة فى أيّام الحيض أو النهى عن الصّوم فى يوم العيدين، واخرى: يكون متعلّق النهى جزء من أجزاء العبادة كما إذا نهى عن سور العزائم فى الصّلاة الواجبة، وثالثة: يتعلّق النهى بشرط العبادة كالنهى المتعلّق بلبس الحرير إذا كان هو الساتر لعورة المصلّى، ورابعة: يتعلّق النهى بوصف من أوصاف العبادة الملازمة لها كما إذا نهى عن الجهر بالقراءة، وخامسة: يتعلّق بوصفها غير الملازم كالنهى عن الصّلاة فى المكان المغصوب، فهيهنا خمس صور. لا إشكال فى أنّ القسم الأوّل داخل فى محلّ النزاع، وهكذا القسم الثانى لأنّ جزء العبادة عبادة، نعم لا بدّ من البحث فيه عن أنّ الفساد هل يسرى من الجزء إلى الكلّ أو لا؟ فقال المحقّق الخراسانى رحمه الله بعدم السراية إلّافى صورتين: انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۸۱ الصورة الاولى: ما إذا اكتفى بإتيان المنهى عنه ولم يأت بالجزء فى ضمن فرد آخر كما إذا أتى بسورة من سور العزائم واكتفى بها. الصورة الثانيّة: ما إذا لم يكتف بالمأتى به ولكن كان المبنى بطلان الصّلاة بالزيادة مطلقاً سواءً كانت من كلام الآدمى أو لم يكن. ولكن قد أورد عليه المحقّق النائينى رحمه الله بأنّ «فساد الجزء يسرى إلى الكلّ مطلقاً ببيان أنّ جزء العبادة إمّا أن يؤخذ فيه عدد خاصّ كالوحدة المعتبره فى السورة بناءً على حرمة القرآن، وإمّا أن لا يؤخذ فيه ذلک، أمّا الأوّل فالنهى المتعلّق به يقتضى فساد العبادة لا محالة لأنّ الآتى به فى ضمن العبادة إمّا أن يقتصر عليه فيها أو يأتى بعده بما هو غير منهى عنه، وعلى كلا التقديرين لا ينبغى الإشكال فى بطلان العبادة المشتملة عليه، فإنّ الجزء المنهى عنه لاـ محالة يكون خارجاً عن إطلاق دليل الجزئيّة أو عمومه، فيكون وجوده كعدمه، فإن اقتصر المكلّف عليه فى مقام الامتثال بطلت العبادة لفقدها جزئها، وإن لم يقتصر عليه بطلت من جهة الاخلال بالوحدة المعتبرة فى الجزء كما هو الفرض، ومن هنا تبطل صلاة من قرأ إحدى العزائم فى الفريضة سواء اقتصر عليها أم لم يقتصر، بل لو بنينا على جواز القرآن لفسدت الصّلاة فى الفرض أيضاً، لأنّ دليل الحرمة قد خصّص الجواز بغير الفرد المنهى عنه، فيحرم القرآن بالإضافة إليه لا محالة، هذا مضافاً إلى أنّ تحريم الجزء يستلزم أخذ العبادة بالنسبة إليه بشرط لا. ومن هنا (أى هذا الوجه الأخير) تبطل الصّلاة فى الفرض الثانى أيضاً وهو ما إذا لم يؤخذ فى الجزء عدد خاصّ، فإنّ تحريم الجزء يستلزم أخذ العبادة بالإضافة إليه بشرط لا، فإن لم يقتصر بالجزء الحرام يخلّ بهذا الشرط، وإن اقتصر به بطلت العبادة لفقدها جزئها» «۱» (انتهى ملخّصاً). أقول: يرد عليه: أوّلًا: أنّ ظاهر أدلّة حرمة

القرآن أنّ الحرمة مستندة إلى نفس القرآن لا إلى ذات السورة، ولازمه أن تكون قراءة هذه السورة وحدها جائزة وتلك السورة أيضاً وحدها جائزة، والحرام إنّما هو إيجاد المقارنة بينهما. انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۸۲ وبعبارة اخرى: إنّ تلك الأدلّة منصرفة عن ما إذا كانت إحدى السورتين محرّمة بذاتها. ثانياً: إنّ تحريم جزء ليس معناه أخذ العبادة بشرط لا بالنسبة إلى ذلك الجزء بل لعلّ معناه عدم جواز الاكتفاء به ولزوم الإتيان بجزء آخر معه فيكون نظير رمى الجمرة فى مناسك الحجّ بالحجر المغصوب الذى يكون المراد منه عدم جواز الاكتفاء به، فلو أتى بعده بما هو مباح كفاه. فظهر أنّ ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى القسم الثانى من التفصيل يكون فى محلّه. أمّا القسم الثالث: وهو ما إذا تعلّق النهى بالشرط- فحاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله أنّ حرمة الشرط كما لا تستلزم فساده لا تستلزم فساد العبادة المشروطة به أيضاً إلّاإذا كان الشرط عبادة، فإنّه قد فصّل بين ما إذا كان الشرط توصّلياً كالستر وغيره فيكون خارجاً عن محلّ البحث أى لا يضرّ لبس الحرير المنهى عنه مثلًا بصحّة الصّلاة مع قطع النظر عن الأدلّة الخاصّة، وبين ما إذا كان الشرط تعبّدياً فيوجب النهى عنه فساد نفسه ثمّ فساد العبادة المشروطة به. وذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى خروج الشرط عن محلّ النزاع، أى عدم إيجاب النهى عنه بطلان المشروط به مطلقاً سواء كان تعبّدياً أو توصّلياً، وذلك ببيان أنّ شرط العبادة الذى تعلّق به النهى إنّما هو المعنى المعبّر عنه باسم المصدر، فشرط الصّلاة إنّما هى الطهارة المراد بها معنى اسم المصدر المقارنة معها زماناً، وأمّا الأفعال الخاصّة من الوضوء والتيمّم والغسل فهى بنفسها ليست شرطاً للصّلاة وإنّما هى محصّلة لما هو شرطها، فما هو عبادة- أعنى بها نفس الأفعال- ليس شرطاً للصّلاة وما هو شرط لها- أعنى به نفس الطهارة- فهو ليس بعبادة بل حاله حال بقيّة الشرائط فى عدم اعتبار قصد القربة فيها، ولذلك يحكم بصحّة صلاة من صلّى غافلًا عن الطهارة فإنكشف كونها مقترنة بها، ولا إشكال فى أنّ النهى إنّما تعلّق بالمعنى المصدرى لا اسم المصدرى، فلا يوجب بطلان المشروط إلّاإذا كان النهى عنه نهياً عن نفس الصّلاة المشروط به حيث لا إشكال حينئذٍ فى فساد العبادة «۱». أقول: الصحيح هو قول ثالث، وهو دخول الشرط فى محلّ البحث مطلقاً من دون فرق بين التعبّدى والتوصّلى، أمّا ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله. ففيه: أوّلًا: إنّ الشرط وإن كانت ذاته خارجة عن المشروط لكن التقيّد به جزء له ويوجب انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۸۳ تكيّف العبادة وتلوّنها، به وحينئذٍ إذا كان الشرط مقارناً للعبادة كعدم التستّر بالحرير يوجب النهى عنه فساد العبادة المشروطة به لأنّه إذا تستّر بالحرير، أى لم يأت بالشرط، فقد أتى بفعل محرّم وصارت عبادته مقيّدة به، والتقيّد بالحرام يوجب فسادها، وهو نظير ما إذا أمر الطبيب بشرب الدواء فى الغداء قبل الغذاء حيث إنّ تقيّد الشرب بهذا الزمان يوجب حدوث حالة وكيفية جديدة فى الدواء التى يستلزم عدمها عدم تأثير الدواء فى المعالجة. وثانياً: أنّه قد مرّ سابقاً أنّه ربّما لا يكون شىء جزءً للصّلاة ولكن يسرى قبحه إلى الصّلاة عرفاً ويوجب عدم إمكان التقرّب بها، وقد مرّ أيضاً أنّ عباديّة شىء ومقرّبيته أمر عقلائى عرفى وأنّه لا يمكن التقرّب بشىء ما لم يكن مقرّباً عند العرف والعقلاء. وأمّا ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله ففيه: أنّ كون الشرط فى التعبّديات المعنى اسم المصدرى لا المصدرى لا أثر له فى المقام، لأنّ المعنى المصدرى الذى يكون متعلّقاً للنهى وإن لم يكن شرطاً للعبادة بل يكون محصّلًا لشرط العبادة ولكن النهى الذى تعلّق به يوجب فساد نفسه، ثمّ عدم تأثيره فى حصول الشرط، وهو المعنى اسم المصدرى، وتصير العبادة بالنتيجة باطلة وإن كان موجب بطلانها عدم تحقّق شرطها رأساً لا بطلان شرطها. بقى هنا شىء: وهو ما أفاده فى المحاضرات من «أنّ الظاهر من الأدلّة من آية الوضوء والرّوايات هو أنّ الشرط للصّلاة نفس تلك الأفعال (المعنى المصدرى) والطهارة اسم لها وليست أمراً آخر مسبّباً عنها (المعنى اسم المصدرى) وإنّ ما ورد فى الرّوايات من أنّ الوضوء على الوضوء نور على نور وإنّه طهور ونحو ذلك ظاهر فى أنّ الطهور اسم لنفس تلك الأفعال دون ما يكون مسبّباً عنها» «۱». ولكنّه بعيد جدّاً ومخالف لظواهر عشرات الرّوايات الواردة فى أبواب نواقض الوضوء حيث إنّه لا معنى للنقض بالنسبة إلى نفس الغسلتين والمسحتين فإنّ الشىء لا ينقلب عمّا وقع عليه، بل الظاهر جدّاً من جملة «لا ينتقض الوضوء إلّابفلان» والتعبير ب «كنت على وضوء» أو التعبير ب «أنا على غير وضوء» أنّ الوضوء حالة معنويّة يمكن أن تستمرّ وتبقى ما لم يحدث انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۸۴ حدث للمتوضّىء كما يمكن أن تنتقض بوقوع الحدث، ولا يخفى أنّ إرتكاز المتشرّعة أيضاً يساعد عليه. أمّا القسم الرابع:

كالنهى عن الجهر أو الاخفات فى الصّلاة حيث إنّه وصف ملازم للقراءة ولا يمكن التفكيك بينهما، وإن كان تبديل أحد الوصفين بالآخر ممكناً فهو أيضاً داخل فى محلّ النزاع، لأنّه من الممكن أن يسرى النهى عرفاً من الوصف إلى الموصوف لعدم انفكاكهما خارجاً. أمّا القسم الخامس: فالأولى التمثيل له بالنهى عن النظر إلى الأجنبيه حال الصّلاة فإنّه وصف غير ملازم للصّلاة، والتمثيل بالنهى عن الصّلاة فى الدار المغصوبة فهو صحيح بناءً على جواز الاجتماع لعدم اتّحاد الصّلاة مع الغصب حينئذٍ فى الخارج، خلافاً على مبنى الامتناع لأنّ عليه تتّحد الصّلاة مع الغصب، ولذلك اعترف القوم بأنّ باب اجتماع الأمر والنهى تحصل به صغرى باب النهى فى العبادات. وفى مثل المقام لا يسرى قبح أحدهما إلى الآخر إلّافى بعض الموارد وهو ما اكتنف الحرام بالعبادة جدّاً بحيث لا يراها العقلاء من أهل العرف مناسباً لشأن المولى مع هذه المقارنات، كما أنّ فعل أنواع المحرّمات بيده ورجله وسمعه وبصره مقارناً للصّلاة من أوّلها إلى آخرها. بقى هنا أمران: الأمر الأوّل: هل تتصوّر هذه الأقسام فى المعاملات أيضاً أو لا؟ إذا كان المراد من المعاملة هو السبب وهو صيغة العقد فلا إشكال فى إمكان تصوير الأقسام المزبورة فى المعاملات أيضاً، لأنّ للعقد جزءً وشرطاً ووصفاً كالعبادات، نعم يشكل الظفر بمثال للنهى عن الجزء أو الشرط أو الوصف فيها فى مقام الإثبات بل ينحصر النهى فى هذا المقام بما تعلّق بذات الفعل، وإن كان المراد منها المسبّب فالمتصوّر فيها حتّى فى مقام الثبوت إنّما هو النهى المتعلّق بذاته لا غير، وذلك لأنّ المسبّب، أمر بسيط لا- يتصوّر فيه الجزء أو الشرط أو الوصف بل أمره دائر دائماً بين الوجود والعدم. الأمر الثانى: ربّما يتعلّق النهى بالكلّ لأجل الجزء، أى الجزء واسطة فى الثبوت، كأن يقال: لا تصلّ صلاة تشتمل على سورة من العزائم، وحينئذٍ لا يخفى أنّه داخل فى القسم الأوّل، أى انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۸۵ النهى المتعلّق بذات العبادة لأنّها هى متعلّق النهى حقيقة وإن صار الجزء واسطة فى تعلّقه بها- هذا كلّه ما أردناه من المقدّمات.

أدلّة الأقوال فى المسألة

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الأقوال فى المسألة كثيرة جدّاً، والمهمّ منها أربعة: ۱- الفساد مطلقاً سواء كان المنهى عنه عبادة أو معاملة. ۲- الصحّة مطلقاً وهو ما نقل عن أبى حنيفة. ۳- التفصيل فى المعاملة بين النهى عن السبب والنهى عن المسبّب وأنّه يوجب الفساد فى الأوّل دون الثانى، وهو ما ذهب إليه المشهور ومنهم المحقّق الخراسانى رحمه الله. ۴- التفصيل بين العبادة والمعاملة وأنّه يوجب الفساد فى الاولى دون الثانيّة. ثمّ اعلم أنّ محلّ النزاع فى المسألة هو النهى المولوى لا- الإرشادى كما مرّ، كما أنّه بحث فى مقام الثبوت لا- الإثبات، أى النزاع فى أنّه لو فرض نهى وكان مولويّاً فهل يوجب الفساد أو لا؟ فلا يبحث عن مقام الإثبات وأنّه متى يكون النهى إرشاديّاً ومتى يكون مولويّاً، والعجب من بعض الأعاظم حيث وقع الخلط فى كلماته بين المقامين. وكيف كان فالحقّ أنّ النهى يوجب الفساد فى العبادات وذلك لجهتين: الاولى: أنّ العبادة مركّبة حقيقة وروحاً من أمرين: الحسن الفعلى والحسن الفاعلى، والمراد من الحسن الفعلى صلاحية ذات العمل للتقرّب به إلى اللَّه تعالى، ومن الحسن الفاعلى قصد الفاعل التقرّب به إلى اللَّه، والنهى ينافيها فى كلتى المرحلتين لأنّه يكشف أوّلًا: عن كون الفعل مبغوضاً للمولى وأنّه لا حسن له عنده، وثانياً: عن عدم كون الفاعل متقرّباً به إلى اللَّه تعالى لأنّه كيف يمكن للفاعل قصد التقرّب بما لا- يصلح للتقرّب به إلى اللَّه. نعم إذا كان جاهلًا بتعلّق النهى أمكن حينئذٍ أن يصدر منه قصد التقرّب كما لا يخفى، ولكن هذا من ناحية حسنه الفاعلى، وأمّا الحسن الفعلى وعدمه فلا إشكال فى أنّه لا ربط له بعلم المكلّف وجهله، فيوجب عدمه فى حال الجهل أيضاً بطلان العمل. ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله أورد هيهنا إشكالًا وأجاب عنه بوجوه عديدة، أمّا الإشكال فحاصله أنّ اقتضاء النهى الفساد فى العبادات إنّما يتمّ فيما إذا كان النهى المتعلّق بها دالًا على انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۸۶ الحرمة الذاتيّة، ولا يعقل تحريمها ذاتاً لأنّ المكلّف إمّا أن يقصد القربة أو لم يقصدها، فإن لم يقصدها فلا عبادة كى تحرم بالنهى ذاتاً وتفسد، وإن قصدها فهذا غير مقدور له، إذ لا أمر فى البين كى يقصده ويتحقّق به العبادة وتحرم ذاتاً

وتفسد إلّاإذا قصد القربة تشريعاً، ومعه يتّصف الفعل بالحرمة التشريعيّة دون الذاتيّة لامتناع اجتماع المثلين. وأمّا جوابه: أوّلًا: ما مرّ فى بعض المقدّمات من أنّ المراد من العبادة فى المسألة إنّما هو العبادة الشأنيّة، أى ما لو تعلّق الأمر به كان أمره عباديّاً ولا يسقط إلّابقصد القربة، ومن المعلوم أنّ تحريم ذلك ذاتاً بمكان من الإمكان. وثانياً: أنّه ينتقض بالعبادات الذاتيّة كالركوع والسجود حيث إنّهما- كما مرّ- لا تحتاج فى عباديتها إلى تعلّق أمر بها، فيمكن تعلّق الحرمة بذاتها كحرمة السجود للصنم لأنّها ثابتة وإن لم يقصد بها القربة ولا يضرّ بعباديتها حرمتها شرعاً وإن أضرّت بمقربيتها. وثالثاً: أنّه لا منافاة بين الحرمة الذاتيّة والحرمة التشريعيّة ولا يستلزم منهما اجتماع المثلين، لأنّ الحرمة التشريعيّة تتعلّق بفعل القلب وهو الاعتقاد بوجوب العمل، والحرمة الذاتيّة تتعلّق بذات الفعل الخارجى، فهما لا تجتمعان فى محلّ واحد حتّى يلزم اجتماع المثلين. ورابعاً: لو سلّمنا أنّ النهى فى العبادات لا يكون دالًا على الحرمة الذاتيّة نظراً إلى الإشكال المزبور، إلّاأنّ النهى فيها ممّا يدلّ على الفساد من جهة الحرمة التشريعيّة فلا أقلّ من دلالتها على سقوط الأمر عن العبادة وأنّها ليست مأمور بها من أصلها، وهو يكفى فى فسادها. أقول: يرد عليه: أوّلًا: إنّ قضيّة امتناع اجتماع المثلين تتصوّر فى الامور التكوينيّة لا- الامور الاعتباريّة حيث لا مانع عقلًا من اجتماع المثلين فى الاعتباريات كما لا مانع من اجتماع الضدّين فيها، فإنّ البحث فيها بحث عن الحسن والقبح واللغويّة وعدمها لا عن الإمكان والاستحالة كما مرّ بيانه كراراً. وثانياً: إنّ اجتماع الملاكين من الحرمة فى مورد يوجب اندكاك أحدهما فى الآخر وتأكّده به، فتكون هناك حرمة واحدة مؤكّدة متعلّقة بفعل واحد وإن كان فيه ملاكان للحرمة، وهو نظير ما إذا تعلّق النذر بفعل واجب، حيث لا إشكال فى انعقاده وتأكّد وجوب الواجب به. انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۸۷ وبهذا يظهر أنّ الوجه الثالث من الوجوه الأربعة التى أجاب بها المحقّق الخراسانى رحمه الله عن الإشكال فى غير محلّه. مضافاً إلى أنّ البدعة والتشريع ليس مجرّد عمل للقلب بل إنّه يتشكّل من عمل خارجى كالصيام فى العيدين ومن عقد القلب بكونه مشروعاً. وإن شئت قلت: إنّ الاعتقاد القلبى يكون سبباً لانطباق عنوان التشريع على العمل الخارجى، وعلى أىّ حال: يتّحد متعلّق الحرمة الذاتيّة مع متعلّق الحرمة التشريعيّة فيعود المحذور الذى فى كلام المستشكل. وهكذا الوجه الأوّل والثانى، أمّا الأوّل: فلأنّه مبنى على تعلّق النهى فى لسان الأدلّة على ذات الأفعال المنهى عنها مع أن الظاهر أنّه تعلّق بالصّلاة مع قصد القربة فى مثل قوله عليه السلام: «دعى الصّلاة أيّام أقرائك» فليست العبادة الواردة فى لسان الأدلّة العبادة الشأنيّة بل إنّها ناظرة إلى مقام الفعل والقصد. وأمّا الثّانى: (وهو النقض بالعبادات الذاتيّة) فلأنه التزام بنفس الإشكال وإقرار بأنّه لو لم تكن العبادة ذاتيّة كان الإشكال وارداً، فيكون الجواب أخصّ من الإشكال. فالوجه الصحيح والتامّ من الوجوه الأربعة إنّما هو الوجه الرابع وهو كفاية الحرمة التشريعيّة لفساد العمل. ثمّ إنّ للمحقّق الحائرى قدس سره فى المقام تفصيلًا آخر، وهو التفصيل بين ما إذا تعلّق النهى بنفس المقيّد وهى الصّلاة المخصوصة مثلًا (كأن يقال مثلًا لا تصلّ فى الحمّام) وما إذا تعلّق النهى بأمر آخر يتّحد مع الطبيعة المأمور بها (كأن يقال مثلًا «كون صلاتك فى الحمّام حرام» أو «كون صيامك فى العيدين حرام») ففى الصورة الاولى يوجب النهى الفساد من جهة عدم إمكان كون الطبيعة من دون تقييد ذات مصلحة توجب المطلوبيّة، والطبيعة المقيّدة بقيد خاصّ ذات مفسدة توجب المبغوضيّة، لأنّ الجهة الموجبة للمبغوضيّة ليست مباينة لأصل الطبيعة حتّى فى عالم الذهن، فلا يمكن أن تكون مبغوضاً ويكون أصل الطبيعة محبوبة من دون تقييد. وبعبارة اخرى: لو بقيت المحبوبيّة التى هى ملاك الصحّة فى العبادة فى المثال يلزم كون الشيء الواحد خارجاً وجهةً محبوباً ومبغوضاً وهو مستحيل، وأمّا الصورة الثانيّة فالصحّة والفساد فيها يبتنيان على كفايّة تعدّد الجهة فى تعدّد الأمر والنهى ولوازمها من القرب والبعد انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۸۸ والإطاعة والعصيان والمثوبة والعقوبة وحيث اخترنا كفاية تعدّد الجهة فى ذلك فالحقّ فى المقام الصحّة» «۱». أقول: يرد عليه: أوّلًا: أنّ باب الاجتماع يتصوّر فى ما إذا كان فى البين عنوانان مستقلّان وهو ليس صادقاً فى المقام لأنّ كون الصّلاة فى الحمّام هو من الخصوصيّات الفرديّة واللوازم الوجوديّة للصّلاة فلا يعدّ عنواناً مستقلًا عن عنوان الصّلاة. وثانياً: لو سلّم صحّة هذا التفصيل ثبوتاً فلا يصحّ فى مقام الإثبات حيث لا أظنّ فى هذا المقام وجود مورد فى لسان الشرع تعلّق النهى فيه بالخصوصيّة الخارجة عن الذات، أى بأمر آخر يتّحد مع الطبيعة المأمور بها بل الظاهر أنّ جميع النواهى الشرعيّة هى من موارد الصورة الاولى، أى تعلّق النهى فيها بنفس

المقيّد كقوله «لا- تصلّ فى الحمّام» وقوله «لا تصمّ فى السفر» وغير ذلك. بقى هنا شىء: وهو أنّ محلّ النزاع ما إذا كان النهى ظاهراً فى المولويّة، وأمّا النواهى الظاهرة فى الإرشاد فهى خارجة عن محلّ الكلام، ولا- إشكال فى دلالتها على الفساد كجميع الأوامر والنواهى التى تعلّقت بالأ-جزاء والشرائط حيث إنّها ظاهرة فى الإرشاد بظهور ثانوى وإن كان ظاهرها بالطبع الأوّلى هو المولويّة من باب أنّ الناهى فيها إنّما هو مولى مفترض الطاعة، وبالجملة أنّ العبادات مخترعات شرعيّة لا بدّ من بيان أجزائها وشرائطها ضمن أوامر ونواهى، وهذا أوجب انقلاب ظهورها فى المولويّة إلى الظهور فى الإرشاد فقول الشارع المقدّس: «أَقِمْ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» إرشاد إلى شرطيّة الوقت للصلاة، وقوله تعالى: «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا» إرشاد إلى شرطيّة الطهارة كما أنّ قوله عليه السلام: «لا تصلّ فى وبَر ما لا يؤكل لحمه» إرشاد إلى مانعية وبَر ما لا يؤكل لحمه للصّلاة. هذا تمام الكلام فى العبادات.

النهى فى المعاملات:

وأمّا المعاملات فالنزاع فيها أيضاً يختصّ بالنهى المولوى، وأمّا الإرشادى منه فلا إشكال فى دلالته على الفساد كما فى العبادات، كما أنّ النزاع فيها إنّما هو فى وجود الملازمة بين النهى والفساد عقلًا ولا دخل للغة والعرف فيها، فقول المحقّق الخراسانى رحمه الله من «أنّ النهى الدالّ على حرمتها لا يقتضى الفساد لعدم الملازمة فيها لغة وعرفاً بين حرمتها وفسادها أصلًا» فى غير محلّه، بل الصحيح أن يقال: أنّه لا يقتضى الفساد لعدم الملازمة بين حرمة المعاملة وفسادها عقلًا من باب عدم اعتبار قصد القربة فيها كما كان معتبراً فى العبادات. نعم لا بدّ من التفصيل بين أقسام النهى المتعلّق بالمعاملات فإنّه على أقسام أربع: القسم الأوّل: النهى المتعلّق بالسبب كما فى قوله تعالى: «إِذَا نُودِى لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ» وقوله عليه السلام «لا تبع وقت النداء» بناءً على ما هو الصحيح فى محلّه من أنّ أسامى العقود وضعت للأسباب لا- المسبّبات. القسم الثانى: النهى المتعلّق بالمسبّب كأن يقال: «لا تملّك الكافر المصحف» أو يقال: «لا تملّك الكافر العبد المسلم» فإنّ المنهى عنه المبغوض للشارع فيهما إنّما هو سلطة الكافر المسبّب عن بيع المصحف أو بيع العبد المسلم، حيث إنّ اللَّه لن يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلًا. القسم الثالث: النهى عن التسبّب، أى إيجاد المعاملة بسبب خاصّ وبآلة خاصّة كأن يقال: «لا تتملّك شيئاً بالربا» فإنّ أصل التملّك ليس مبغوضاً للشارع بل المبغوض إنّما هو التملّك من طريق الأخذ بالربا. القسم الرابع: النهى المتعلّق بالنتيجة كأن يقال: «لا تأكل ثمن الخمر» أو «ثمن العذرة سحت» فإنّ النهى تعلّق بالثمن الذى هو نتيجة للعقد. أمّا القسم الأوّل: فلا إشكال فى عدم دلالة النهى فيه على الفساد لنفس ما مرّ من عدم وجود ملازمة بين النهى عن شىء وفساده عقلًا. وأمّا القسم الثانى: فذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى عدم دلالته أيضاً على الفساد، ولكن المحقّق النائينى رحمه الله اختار دلالته على الفساد بدعوى أنّ النهى عن المسبّب تعجيز للعبد، فكأنّه يرى ظهوراً عرفياً للنهى عن المسبّب فى التعجيز أو ملازمة عقليّة بينه وبين التعجيز، وقد أنكر عليه المحقّق العراقى رحمه الله، والمنسوب إلى شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله التفصيل بين ما إذا انوار الأصول، ج ۱، ص: ۵۹۰ كانت الأسباب عقليّة كشف عنها الشارع فتصحّ المعاملة فى مثل بيع المصحف أو المسلم من الكافر ثمّ يجبر الكافر بإخراج المسلم أو المصحف عن ملكه، وبين ما إذا كانت الأسباب شرعيّة فتبطل المعاملة لأنّ جعل السبب بعيد مع مبغوضيّة متعلّقه ومسبّبه. وقال فى تهذيب الاصول توضيحاً لكلامه: «الظاهر أنّ مراده من كون الأسباب عقليّة هو كونها عقلائيّة إذ لا يتصوّر للسبب العقلى الاعتبارى هنا معنى سوى ما ذكرنا» «۱». أقول: التعبير بالكشف لا الإمضاء فى كلام الشّيخ الأعظم رحمه الله شاهد قطعى على أنّ مراده من كون الأسباب عقليّة ليس كونها عقلائيّة اعتباريّة كما لا يخفى، فمرجع كلامه حينئذٍ إلى أنّ فى باب المعاملات يوجد نحو تأثّر وتأثير واقعيين بين الأسباب والمسبّبات كعقد النكاح والزوجيّة، نظير ما قد يدّعى فى باب تداخل الأسباب والمسبّبات من أنّ الأسباب الشرعيّة أسباب واقعية عقليّة كشف عنها الشارع. وكيف كان فالإنصاف فى هذا القسم ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله من دلالة النهى على الفساد ببيان «أنّ صحّة المعاملة تتوقّف على ثلاثة امور: الأوّل:

كون كلّ من المتعاملين مالكاً للعين أو بحكمه ليكون أمر النقل بيده ولا يكون أجنبياً عنه. الثانى: أن لا يكون محجوراً عن التصرّف فيها من جهة تعلّق حقّ الغير بها أو لغير ذلك من أسباب الحجر ليكون له السلطنة الفعليّة على التصرّف فيها. الثالث: أن يكون إيجاد المعاملة بسبب خاصّ وآلة خاصّة، وعلى ذلك فإذا فرض تعلّق النهى بالمسبّب وبنفس الملكيّة المنشأة مثلًا كما فى النهى عن بيع المصحف والعبد المسلم من الكافر كان النهى معجزاً مولويّاً للمكلّف عن الفعل ورافعاً لسلطنته عليه فيختلّ بذلك الشرط الثانى» «۲». أقول: أضف إلى ذلك أنّ فساد المعاملة فى هذا القسم هو مقتضى الحكمة العقلائيّة فى القوانين المجعولة عندهم حيث إنّ المقنّن الحكيم لا يمضى عقداً يكون مسبّبه مبغوضاً عنده والعقلاء يذمّون من أمضى عقداً ثمّ أجبر المشترى بالبيع ثانياً، وهذا بخلاف القسم الأوّل، أى انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۹۱ النهى عن السبب، فلا دليل فيه على الفساد لعدم كون المسبّب فيه مبغوضاً عند الشارع على الفرض بل المبغوض فيه إنّما هو أمر آخر خارج عن المسبّب كوصف المزاحمة للصّلاة فى قوله «لا تبع وقت النداء». ثمّ إنّه أجاب فى تهذيب الاصول عن مقالة الشّيخ الأعظم رحمه الله بأنّ «ما ذكره رحمه الله من- أنّ جعل السبب بعيد مع مبغوضيّة متعلّقه- غير مجد لأنّ الجعل لم يكن مقصوراً بهذا المورد الخاصّ حتّى يتمّ ما ذكره من الاستبعاد بل الجعل على نحو القانون الكلّى الشامل لهذا المورد وغيره، نعم اختصاص المورد بالجعل مع مبغوضيّة مسبّبه بعيد» «۱». ولكن قد مرّ كراراً أنّ الحقّ هو انحلال الأحكام القانونيّة الكلّية بعدد مصاديقها وأفرادها، فينحلّ إمضاء الشارع فى قضيّة «أحل اللّه البيع» مثلًا إلى إمضاءات متعدّدة بعدد أفراد البيع، فيشمل إمضائه مثل بيع المصحف من الكافر وحيث إنّه منافٍ للحكمة بالبيان المزبور فنستنتج عدم شمول إمضائه لمثل هذا المورد. أمّا القسم الثالث: فأيضاً يدلّ النهى فيه على الفساد لنفس ما مرّ فى القسم الثانى، فإنّ إمضاء الشارع الحكيم إيجاد معاملة بسبب خاصّ مع كون التسبّب به مبغوضاً عنده، ينافى حكمته. أمّا القسم الرابع: فلا إشكال ولا خلاف فى دلالة النهى على الفساد فيه أيضاً لأنّ مبغوضيّة الأثر وكونه سحتاً مثلًا عند المولى فى مثل «ثمن العذرة سحت» يدلّ بالانّ على الفساد عرفاً فإنّ لازم حرمة الأثر والنتيجة عند العرف بقاء الثمن فى ملك المشترى، وهذا من قضايا قياساتها معها، ولذلك نرى كثيراً ما تعبّر الشارع عن بطلان معاملة لا خلاف فى بطلانها بلسان حرمة النتيجة. بقى هنا شىء: وهو ما أفاده وإدّعاه فى هامش أجود التقريرات من أنّ حرمة المعاملة لا تدلّ على فسادها مطلقاً وإنّه لا سببية فى باب إنشاء العقود والايقاعات أصلًا وأنّه لا معنى لأنّ يكون النهى انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۹۲ متعلّقاً بالمعنى المعبّر عنه بالمصدر تارةً، وبالمعنى المعبّر عنه باسم المصدر اخرى، ببيان أنّ هناك ثلاثة امور: الأمر الأوّل: اعتبار الملكيّة مثلًا بمن بيده الاعتبار أعنى به الشارع. الأمر الثانى: اعتبار الملكيّة القائم بالمتبايعين مع قطع النظر عن إمضاء الشارع له وعدم إمضائه له. الأمر الثالث: إظهار المتبايعين اعتبارهما النفسانى بمظهر خارجى من لفظ أو غيره، أمّا الاعتبار القائم بالشارع فهو غير قابل لتعلّق النهى به ليقع الكلام فى دلالته على الفساد وعدم دلالته عليه، ضرورة أنّ الاعتبار القائم بالشارع خارج عن تحت قدرة المكلّف واختياره فكيف يعقل تعلّق النهى به؟ فإذا فرض فى مورد أنّ الاعتبار المزبور مبغوض له لم يصحّ نهى المكلّف عنه، بل الشارع بنفسه لا يوجد مبغوضه، وهذا ظاهر لا يكاد يخفى، وأمّا الاعتبار القائم بالمتبايعين مثلًا فهو وإن كان قابلًا لتعلّق النهى به إلّاأنّه لا يدلّ على عدم إمضاء الشارع له لأنّ سلب القدرة عن المكلّف فى مقام التكليف لا يستلزم حجر المالك وعدم إمضاء اعتباره على تقدير تحقّقه فى الخارج، لأنّ النهى إنّما يتكفّل بإظهار الزجر عن تحقّق متعلّقه فى الخارج من دون تعرّض لإمضائه على تقدير تحقّقه وعدم إمضائه، فإذا كان لدليل الإمضاء إطلاق بالإضافة إلى الفرد المنهى عنه لم يكن مانع من الأخذ به أصلًا، وأمّا النهى المتعلّق بذات ما يكون به إظهار الاعتبار من المتبايعين كالنهى عن البيع المنشأ باللفظ أثناء الاشتغال بصلاة الفريضة أو النهى المتعلّق بمظهر الاعتبار المزبور بما هو مظهر، فعدم دلالتهما على عدم كون الاعتبار النفسانى القائم بالمتبايعين ممضى عند الشارع ظاهر لا سترة عليه، فالصحيح أنّ حرمة المعاملة لا تدلّ على فسادها مطلقاً نعم إذا كان النهى عن معاملة ما ظاهراً فى كونه فى مقام الردع عنها وعدم إمضائها كان دالًا على فسادها مطلقاً إلّاأنّ ذلك خارج عمّا هو محلّ الكلام بين الأعلام» «۱» (انتهى). أقول: يرد عليه: أوّلًا: بالنسبة إلى مبناه فى باب الإنشاء ما حقّقناه فى محلّه من أنّ الإنشاء إيجاد، أى أنّه انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۹۳ عبارة عن إيجاد أمر عقلائى واعتباره بأسبابه الخاصّة، وليس من قبيل الإظهار.

وثانياً: ما مرّ آنفاً من وجود ملازمة عرفيّة عقلائيّة (لو لم تكن عقليّة) بين النهى عن الاعتبار القائم بالمتبايعين وبين عدم إمضائه وإن أمضاه المتعلّق مع كونه مبغوضاً يخالف الحكمة عند العقلاء. إلى هنا تمّ البحث بحسب ما يقتضيه العقل وبناء العقلاء. وأمّا بحسب الأدلّة النقليّة فإنّ هناك روايتين ربّما يستدلّ بهما على عدم دلالة النهى على الفساد، (وقد وردتا فى باب عدم نفوذ نكاح العبد من دون إذن مولاه وإنّ صحّته موقوفة على إجازته) وذهب جماعة منهم المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى عدم دلالتهما لا على الفساد ولا على الصحّة، وادّعى بعض دلالتهما على الصحّة: إحديهما: ما رواه زرارة عن أبى جعفر عليه السلام قال سألته عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده فقال: «ذاك إلى سيّده إن شاء أجازه وإن شاء فرّق بينهما» قلت: أصلحك اللّه إنّ الحكم بن عيينة وإبراهيم النخعى وأصحابهما يقولون: إنّ أصل النكاح فاسد ولا تحلّ إجازة السيّد له، فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنّه لم يعص اللّه وإنّما عصى سيّده فإذا أجازه فهو له جائز» «۱» . (وهى معتبرة سنداً). ثانيتهما: ما رواه زرارة أيضاً عن أبى جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل تزوّج عبده امرأة بغير إذنه فدخل بها ثمّ إطّلع على ذلك مولاه قال: «ذاك إلى مولاه إن شاء فرّق بينهما وإن شاء أجاز نكاحهما فإن فرّق بينهما فللمرأة ما أصدقها ... وإن أجاز نكاحه فهما على نكاحهما الأوّل» فقلت لأبى جعفر عليه السلام: فإنّ أصل النكاح كان عاصياً فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنّما أتى شيئاً حلالًا وليس بعاص اللّه، إنّما عصى سيّده ولم يعص اللّه إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم اللّه عليه من نكاح فى عدّة وأشباهه» «۲» . (وهى غير معتبرة من ناحية السند لمكان موسى بن بكر). فاستدلّ بقوله عليه السلام «إنّما عصى سيّده ولم يعص اللّه» لدلالة النهى على الفساد بدعوى أنّ مفهومه فساد النكاح لو كان عصى اللّه ووجود الملازمة بين عصيان اللّه فى المنهى عنه وفساده، انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۹۴ واستدلّ بهما أيضاً للصحّة ببيان أنّ عصيان السيّد ملازم لعصيان اللّه تعالى، لأنّ طاعة السيّد واجب شرعاً، فإذا لم يوجب عصيان السيّد الفساد لم يوجبه عصيان اللّه أيضاً. أقول: الظاهر أنّ منشأ الخلاف فى مدلول الرّوايتين إنّما هو أنّ العصيانين الواردين فى الرّوايتين هل هما تكليفيان، أو أنّهما وضعيان، أو أحدهما وضعى والآخر تكليفى؟ فكأنّ القائل بدلالتهما على الفساد يرى أنّ كليهما تكليفيان، والقائل بالصحّة يرى عصيان السيّد تكليفيّاً فحسب وعصيان اللّه المنفى فى الرّواية وضعيّاً، ولازمه أن يكون مدلول الرّواية أنّ الذى يوجب بطلان النكاح وفساده إنّما هو العصيان الوضعى لا التكليفى، ومحلّ النزاع فى المقام إنّما هو النواهى التكليفية وإنّها هل تدلّ على الفساد أو لا، لا الوضعيّة. ومن هنا يرد عليه ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله من أنّ مقتضى وحدة السياق وحدة العصيانين فى المعنى «۱»، فلا يتمّ القول بدلالتهما على الصحّة، وأمّا القول الأوّل، وهو دلالتهما على الفساد. فيرد عليه: أنّ الإنصاف أنّ المراد من كلا العصيانين فى الرّوايتين العصيان الوضعى، أمّا بالنسبة إلى عصيان اللّه فلأنّ جميع المحرّمات فى باب النكاح محرّمات وضعية كما يظهر بالتتبع فيها، وأمّا ما ورد فيها من الوعيد بالعذاب والعقاب فهو أيضاً ناشٍ من الحرمة الوضعية وما يترتّب على بطلان النكاح، ويؤيّد ذلك ما ورد فى ذيل الرّواية الثانية من قوله عليه السلام: «إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم اللّه عليه من النكاح فى عدّة وأشباهه» حيث إنّ حرمة النكاح فى العدّة وضعية بلا إشكال. وأمّا بالنسبة إلى عصيان السيّد فلأنّه لا إشكال فى أنّه ليس لازم اعتبار الاذن من السيّد حرمة مجرّد إجراء صيغة النكاح تكليفاً على العبد وإلّا يستلزم حرمة التكلّم وأشباهه أيضاً ممّا لا يعتبر فيه الاذن من السيّد قطعاً بل غاية ما يقتضيه كون عقد النكاح فضولياً وغير تامّ بحسب الوضع، فيصير صحيحاً بلحوق الاجازة، ولازم هذا الحرمة الوضعية فقط. بقى هنا أمران: الأمر الأوّل: ما حكى عن أبى حنيفة والشيبانى من دلالة النهى على الصحّة، وظاهره انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۹۵ دلالته عليها مطلقاً سواء فى المعاملات والعبادات، وحكى عن فخر المحقّقين موافقته لهما بل وافقهما المحقّق الخراسانى رحمه الله فى بعض شقوق المعاملة وفى تهذيب الاصول فى جميعها، ولكن خالفهما المشهور، والحقّ أنّ كلامهما هذا ساقط عن الاعتبار مطلقاً كما سيأتى بيانه. وكيف كان فهيهنا ثلاثة أقوال: دلالة النهى على الصحّة مطلقاً، وعدم دلالته عليها مطلقاً، والقول بالتفصيل، أى دلالته عليها فى الجملة. أمّا القول الأوّل: فاستدلّ له بأنّ النهى لا يصحّ إلّاعمّا يتعلّق به القدرة، والمنهى عنه هو وقوع المعاملة مؤثّرة صحيحة، فلو كان الزجر عن معاملة مقتضياً للفساد للزم أن يكون سالباً لقدرة المكلّف، ومع عدم قدرته يكون لغواً، فلو كان صوم يوم النحر والنكاح فى العدّة مثلًا ممّا لا يتمكّن المكلّف من إتيانهما كان النهى

عنهما لغواً لتعلّقه بأمر غير مقدور. وإن شئت قلت: أنّ الانزجار عن الفعل المنهى عنه حاصل لعدم القدرة عليه، فالنهى عنه حينئذٍ تحصيل للحاصل. وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بالتفصيل بين ما إذا كان النهى فى المعاملات عن المسبّب أو التسبّب، فيدلّ على الصحّة لاعتبار القدره فى متعلّقه عقلًا كالأمر وإنّه لا يكاد يقدر على المسبّب أو التسبّب إلّافيما إذا كانت المعاملة مؤثّرة صحيحة، وبين ما إذا كان النهى فيها عن السبب فلا يدلّ على الصحّة لأنّ المكلّف قادر على السبب، أى على إجراء الصيغة على أىّ حال: سواء كان صحيحاً أو فاسداً. هذا كلّه فى المعاملات وأمّا العبادات فقد قسّمها إلى قسمين: أوّلهما: ما كان منها عبادة ذاتيّة كالركوع والسجود ممّا لا تحتاج عباديتها إلى تعلّق أمر بها، فذهب إلى كونها مقدورة صحيحة ولو مع النهى عنها كما إذا كانت مأموراً بها لأنّ عباديتها لا تتوقّف على تعلّق الأمر به لكى لا يمكن تحقّقها إذا تعلّق النهى بها ولم تكن مأموراً بها. ثانيهما: ما كان منها عبادة لتعلّق الأمر بها ولاعتبار قصد القربة فى عباديتها فذهب فى هذا القسم إلى عدم كونه مقدوراً مع النهى عنه لأنّ المبغوض لا يكون مقرّباً فيدلّ النهى فيه على الفساد. وأورد عليه فى تهذيب الاصول توجيهاً لقول أبى حنيفة والشيبانى بأنّ مورد نظرهما ليس نفس السبب بما هو فعل مباشرى إذ ليس السبب متعلّقاً للنهى فى الشريعة حتّى يبحث عنه بل انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۹۶ مورد النظر هو المعاملات العقلائيّة المعتدّ بها لولا نهى الشارع عنها، أعنى العقد المتوقّع منه ترتّب الأثر والمسبّب عليه «۱». أقول: مقصوده أنّ النهى يتعلّق بالسبب بما هو سبب وبوصف السببيّة لا بذات السبب، فلا وجه للتفريق بين النهى عن السبب والنهى عن المسبّب أو التسبّب فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله. ولكن يرد عليه: أنّ لازم هذا رجوع النهى عن السبب إلى النهى عن المسبّب أو النهى عن التسبّب، وهو خلاف التقسيم المفروض فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله. وكيف كان، فالحقّ عدم دلالة النهى على الصحّة مطلقاً بل غاية ما يدلّ عليه إنّما هو صحّة العمل المنهى عنه لولا تعلّق النهى به، وهذا يكفى فى الخروج عن محذور تحصيل الحاصل ومحذور تعلّق النهى بأمر غير مقدور، وذلك لأنّ الشارع يسلب القدرة عن المكلّف تعبّداً بنهيه عنه نظير ما يلاحظ فى باب النذر فيما إذا تعلّق بترك عبادة مكروهة مثلًا، حيث إنّ الناذر يسلب القدرة عن نفسه تعبّداً وشرعاً لا تكويناً وخارجاً، وفى ما نحن فيه إذا نهى الشارع المقدّس عن بيع المصحف من الكافر فقد سلب عن المكلّف القدره الشرعيّة على البيع التى كانت له قبل النهى، والذى تقتضيه حكمة الشارع الحكيم إنّما هو صحّة المعاملة لولا تعلّق النهى وقبل تعلّقه، وأمّا بعد تعلّقه فالحكمة تقتضى عقلًا أو عقلائياً الفساد لوجود الملازمة بين المبغوضيّة المستفادة من النهى والفساد عند العرف والعقلاء كما مرّ. وبعبارة اخرى: عدم دلالة النهى على الفساد مستلزم للغويّة لا أنّ عدم الفساد مستلزم لها، لاقتضاء الحكمة العقلائيّة أن يكون المبغوض فاسداً. ثمّ إنّ المصرّح به فى كلمات جماعة من المحقّقين ومنهم المحقّق الخراسانى والمحقّق النائينى رحمهما الله أنّ متعلّق النهى فى العبادات ليس هو العبادة الفعليّة أى العبادة الصحيحة من جميع الجهات بل إنّما يتعلّق النهى بشىء لو تعلّق الأمر به لكان أمراً عباديّاً، فإنّ الشرائط الآتية من قبل الأمر خارجة عن المدلول بل مطلق الشرائط على التحقيق كما صرّح به فى تهذيب الاصول «۲». أقول: إنّ الظاهر من النواهى المتعلّقة بالعبادات كالنهى عن الصلاة فى أيّام العادة أنّها انوار الأصول، ج۱، ص: ۵۹۷ تتعلّق بالعبادة الجامعة لجميع الشرائط حتّى قصد القربة كما مرّ فى بعض الأبحاث السابقة، فمعنى قوله عليه السلام «لا تصلّ فى أيّام اقرائك» «لا تصلّ صلاة كنت تأتين بها قبل أيّام العادة» أى الصّلاة الجامعة لجميع شرائط الصحّة. هذا- مضافاً إلى كونه مقتضى ما اخترناه فى مبحث الصحيح والأعمّ من أنّ الألفاظ الشرعيّة وضعت للصحيح وما يكون مبدأً للآثار، حيث إنّه يقتضى كون متعلّق النهى تلك العبادة الجامعة لتمام شرائط الصحّة، نعم يستلزم النهى سلب القدرة عن إتيانها، وبعبارة اخرى: النهى يتعلّق بالعبادة الفعليّة قبل النهى لا بعده. وبهذا يظهر أنّ دلالة النهى على الفساد- أى بطلان كلام أبى حنيفة والشيبانى فى باب العبادات- ليست متوقّفة على عدم كون المراد من الصحيح الصحيح من جميع الجهات وعلى عدم كون المراد من الصحّة هو الصحّة الفعليّة كما ذهب إليه جماعة من الأعلام بل النهى يدلّ على الفساد فى باب العبادات ولو كان المراد من الصحّة الصحّة الفعليّة لأنّ المقصود منها الفعليّة قبل النهى لا بعده كما مرّ آنفاً. الأمر الثانى: أنّه قد مرّ شمول النزاع فى المسألة للأعمّ من النهى التحريمى والتنزيهى، ونتيجته دلالة النهى على الفساد مطلقاً حتّى إذا كان تنزيهياً لأنّه الوجه فى دلالته على الفساد وجود

الملازمة بين المبغوضيّة وعدم الإمضاء من جانب الشارع، ولا إشكال فى أنّ النهى التنزيهى أيضاً يدلّ على مبغوضيّة متعلّقه ولو كانت بدرجة أقلّ من التحريمى. وإن شئت قلت: لا بدّ لكون العبادة مقرّبة من أن يكون العمل محبوباً، والنهى التنزيهى دالّ على عدم كون المتعلّق محبوباً على الأقلّ وإن لم يكن دالّا على كونه مبغوضاً. إن قلت: فكيف الحكم بصحّة العبادات المكروهة؟ قلنا: قد مرّ البحث مستوفى عن العبادات المكروهة وأنّ الكراهة فيها ليست هى الكراهة المصطلحة فراجع. هذا بالنسبة إلى العبادات، وأمّا المعاملات فلا دليل على دلالة النهى التنزيهى فيها على الفساد كالنهى عن بيع الأكفان والنهى عن تلقّى الركبان، حيث إنّ المفروض جواز العمل المكروه فى الكراهة المصطلحة من ناحية الشارع، فكيف تلازم عدم الإمضاء من جانبه؟ وكيف تكون منافية للحكمة بعد ملاحظة عدم اعتبار قصد القربة فى المعاملات؟ حيث لا انوار الأصول، ج١، ص: ٥٩٨ يمكن أن يقال حينئذٍ: «أنّ النهى التنزيهى يدلّ على الأقلّ على عدم كون المتعلّق محبوباً فلا يكون مقرّباً» كما يقال به فى باب العبادات التى تعلّق بها النهى التنزيهى. إلى هنا تمّ الكلام فى مباحث النواهى والحمد للّه أوّلًا وآخراً.

تعريف المركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/٤١). قالَ الإمامُ علىّ بْنُ موسَى الرِّضا – عليهِ السَّلام: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فى تلخيص بحار الأنوار، للعلّامة فيض الاسلام، ص ١٥٩؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّيخ الصَّدوق، الباب٢٨، ج١/ ص٣٠٧). مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثّقافىّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آبادى" – رَحِمَهُ اللهُ – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذى قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَيت النبىّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علىّ بن موسَى الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فى سَنَةِ ١٣٤٠ الهجريّة الشمسيّة (=١٣٨٠ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَى و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم. مركز "القائميّة" للتحرِّى الحاسوبىّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ١٣٨٥ الهجريّة الشمسيّة (=١٤٢٧ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإمامىّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجى الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالاتٍ شتّى: دينيّة، ثقافيّة و علميّة... الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثَّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشّباب و عموم الناس إلى التَّحَرِّى الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فى المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلّاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فى الجامعة، و... - مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التى يُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ – فى آكناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فى أنحاء العالَم - مِن جهةٍ اُخرَى. - من الأنشطة الواسعة للمركز: الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فى الحاسوب و المحمول ج) إنتاج المَعارض ثّلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و... د) إبداع الموقع الانترنتى "القائميّة" www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخرَ ه) إنتاج المُنتَجات العرضيّة، الخَطابات و... للعرض فى القنوات القمريّة و) الإطلاق و الدَّعم العلمىّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ٠٠٩٨٣١١٢٣٥٠٥٢٤) ز) ترسيم النظام التلقائىّ و اليدوىّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS ح) التعاون الفخرىّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و... ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ

مشروع" ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فی الجلسة ی) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّی (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة المكتب الرّئيسیّ: إيران/أصبهان/ شارع "مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع "پنج رَمَضان" ومُفترَق "وفائی/"بناية "القائميّة "تاريخ التأسيس: ١٣٨٥ الهجريّة الشمسيّة (=١۴٢٧ الهجرية القمريّة) رقم التسجيل: ٢٣٧٣ الهويّة الوطنيّة: ١٠٨۶٠١۵٢٠٢۶ الموقع: www.ghaemiyeh.com البريد الالكترونی: Info@ghaemiyeh.com المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com الهاتف: ٢۵-٢٣۵٧٠٢٣- (٠٠٩٨٣١١) الفاكس: ٢٣۵٧٠٢٢ (٠٣١١) مكتب طهرانَ ٨٨٣١٨٧٢٢ (٠٢١) التِّجاريّة و المَبيعات ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ امور المستخدمين ٢٣٣٣٠۴۵(٠٣١١) ملاحَظة هامّة: الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجَّی هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّی بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم - فی حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فی هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفيق.


مركز القائمية اصفهان
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٠٩